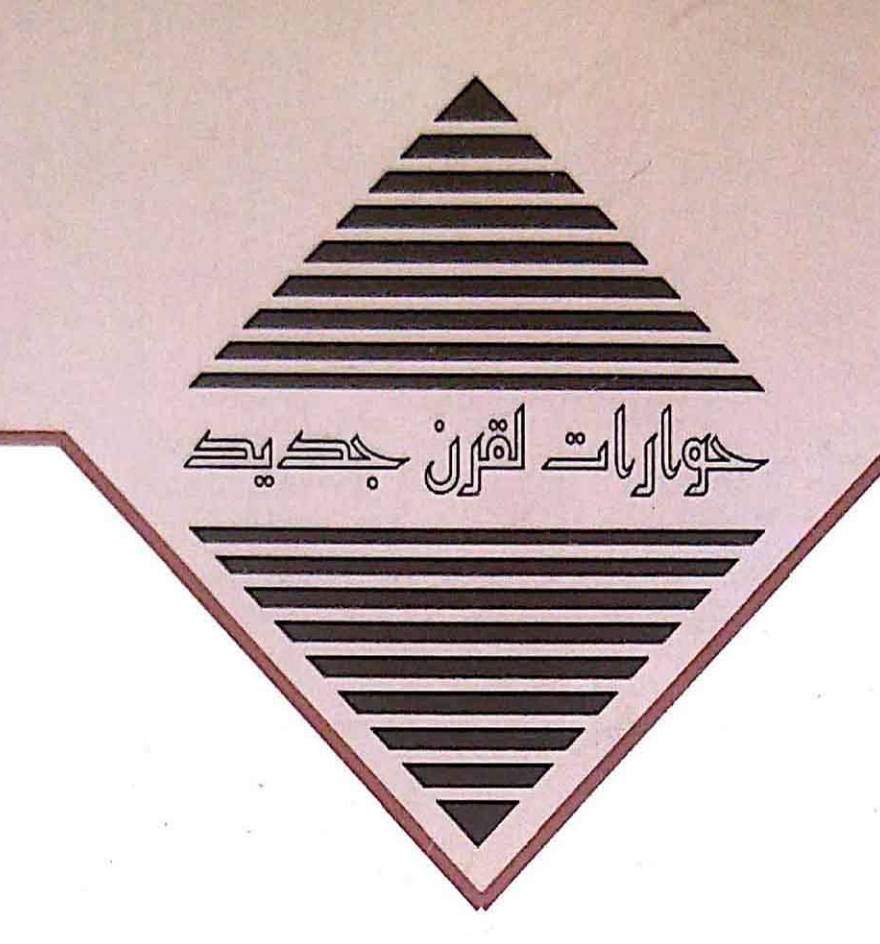


إشكالية تجديد أصول الفقه

الدكتور
أبو يعرب المرزوقي

الدكتور
محمد سعيد رمضان البوطي



آفاق معرفة متجدّدة

الرقم الاصطلاحي للسلسلة: ٣٠٤٥
الرقم الاصطلاحي للحلقة: ١٩٠٤،٠٣١
الرقم الدولي للسلسلة: ISBN: 1-57547-447-6
الرقم الدولي للحلقة: ISBN: 1-59239-492-2
الرقم الموضوعي: ٢٥٠
الموضوع: الفقه وأصوله
السلسلة: حوارات لقرن جديد
العنوان: إشكالية تجديد أصول الفقه
التأليف: د. أبو يعرب المرزوقي
د. محمد سعيد رمضان البوطي
التنفيذ الطباعي: دار الفكر - دمشق
عدد الصفحات: ٣٢٨صفحة
قياس الصفحة: ١٤ × ٢٠سم
عدد النسخ: ٣٠٠٠ نسخة

دار الفكر بدمشق

برامكة مقابل مركز الانطلاق الموحد
ص.ب: (٩٦٢) دمشق-سورية
فاكس: ٢٢٣٩٧١٦
هاتف: ٢٢٣٩٧١٧ - ٢٢١١١٦٦
http://www.fikr.com/
e-mail: info@fikr.com



الطبعة الأولى

ذي الحجة ١٤٢٦هـ

كانون الثاني (ديسمبر) ٢٠٠٦م

المحتوى

الموضوع	الصفحة
• **حوارات لقرن جديد**	٧
القسم الأول - المباحث	٩
المبحث الأول - محاولة في فهم مآزق أصول الفقه بعد بلوغ تأسيسه الأول الغاية الدكتور أبو يعرب المرزوقي	١١
المبحث الثاني - حول تجديد أصول الفقه الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي	١٥٥
القسم الثاني - التعقيبات	١٨٧
أولاً - تعقيب على مبحث حول تجديد أصول الفقه الدكتور أبو يعرب المرزوقي	١٨٩
ثانياً- تعقيب على مبحث محاولة في فهم مآزق أصول الفقه بعد بلوغ تأسيسه الأول الغاية الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي	٢٣١
• **الفهرس العام**	٢٩٨
• **تعاريف**	٣١١

كلمة الناشر

تحاول هذه السلسلة وهي تتناول القضايا الهامة الراهنة تأسيسَ أرضية معرفية لحوار علمي أوضحَ منهجاً، وتواصلٍ ثقافي أكبرَ فائدةً، يُخرج الفكر من الصراع إلى التمازج، ويُنضج الخلاف، ليغدو اختلافاً يرفد الفكر بالتنوُّع والرؤى المتكاملة.

كما تهدف السلسلة إلى كسر الحواجز بين التيارات الفكرية المتعددة، وإلغاء احتكارات المعرفة، وتعويد العقل العربي على الحوار وقبول الآخر، والاستماع لوجهة نظره، ومناقشته فيها، واستيلاد أفكار جديدة تنشط الحركة الثقافية وتنمي الإبداع.

تتكون كل حلقة في السلسلة من رأيين لكاتبين ينتميان إلى تيارين متباينين، يكتب كل منهما بحثه مستقلاً عن الآخر، ثم يُعطى كل من البحثين للمؤلف الآخر ليعقب عليه. ثم تُنشر إسهاماتهما في كتاب واحد، ليشكل حلقة من سلسلة هذه الحوارات في مطالع هذا القرن الجديد.

القسم الأول

المباحث

إشكالية تجديد أصول الفقه

١- المبحث الأول: محاولة في فهم مآزق أصول الفقه بعد بلوغ تأسيسه الأول الغاية

للدكتور أبو يعرب المرزوقي

٢- المبحث الثاني: حول تجديد أصول الفقه

للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي

محاولة في فهم مآزق أصول الفقه
بعد بلوغ تأسيسه الأول الغاية

أبو يعرب المرزوقي

((ومن كان مرباه بالعسف والقهر من المتعلمين أو المماليك أو الخدم:

١- سطا به القهر، وضيق على النفس انبساطها، وذهب بنشاطها، ودعاه إلى الكسل.

٢- وحمل على الكذب والخبث، وهو التظاهر بغير ما في ضميره، خوفاً من انبساط الأيدي بالقهر عليه.

٣- وعلمه المكر والخديعة لذلك، وصارت له هذه عادة وخلقاً.

٤- وفسدت معاني الإنسانية التي له من حيث الاجتماع والتمدن، وهي الحمية والمدافعة عن نفسه أو منزله، وصار عيالاً على غيره في ذلك.

٥- بل وكسلت النفس عن اكتساب الفضائل والخلق الجميل، فانقبض عن غايتها ومدى إنسانيتها، فارتكس وعاد في أسفل سافلين. وهكذا وقع لكل أمة حصلت في قبضة القهر ونال منها العسف. واعتبره فيمن يملك أمره عليه، ولا تكون الملكة الكافلة له رفيقة به. وتجد ذلك فيهم استقراء)).[1]

---

(١) ابن خلدون المقدمة، دار الكتاب اللبناني ط٣، بيروت ١٩٦٧ ص ١٠٤٢-١٠٤٣.

تمهيد

نحاول فحص الأسس التي بنى عليها علماء الإسلام علم الفقه الخاص والعام؛ علمهما المستند إلى نصي القرآن والحديث، سعياً إلى تحديد شروط التطوير والإصلاح الحقوقيين في المجالين. ولن يقتصر هذا التحديد على الموقف السلبي اكتفاءً بعدم التناقض مع أصول العقيدة والشريعة الإسلاميتين، بل هو يصدر صدوراً إيجابياً منهما[١] . ودليلنا في المحاولة آخر فيلسوفين مسلمين يجمعان بين الثقافتين النقلية والعقلية جمعاً يتجاوز التوفيق الخارجي بينهما، ويغوص إلى أصول الوحدة الفطرية بين **الوجدان مصدراً للوحي والفرقان مصدراً للعقل:** ابن تيمية وابن خلدون. ويجمع الفحص مسلكي المعرفة الحذرة التي تقوم المادة التاريخية البعدية بالصورة العقلية القبلية،

(١) لا أنكر أن طلب العميق من العلل لفهم الظاهرات التي استقرت رؤاها، من أعسر التحديات في فهم الشؤون البشرية، خاصة إذا سيطرت على المرحلة الثقافة الصحفية ذات الإعلام السريع، المرحلة التي يعد فيها كل غوص إلى المعاني الدقيقة شقاً للشعر. لكني أعلم كذلك أن الأمم لا يمكن أن تتقدم فعلاً ما لم تدرك الوحدة العميقة لشعث ظاهرات تاريخها الفكري والروحي فهماً ممتنعاً من دون الغوص إلى العلل العميقة. لذلك فإني أقدم على هذه المحاولة وأنا مدرك بداراً أنها يصعب أن تسمع فضلاً عن أن تفهم. لكني آليت على نفسي أن أقول ما أراه حقاً متحملاً حرب العلمانيين الذين يعدونني أصلانياً والأصلانيين الذين يعتبرونني علمانياً. وعندما يدرك الناس أهمية هذه المطالب سيفهمون أن علوم الإسلام باتت، إن شاء الله، على أبواب نشأتها الثانية لمجرد البدء الجدي في تحسس معالم وحدتها الحية.

وتقوم الصورة العقلية القبلية بالمادة التاريخية البعدية فتعتمد المنطلقين الآتيين:

١- الأول هو منطلق تحليل الحصول التاريخي للتشريع الإسلامي، وهدفه حصر الاتجاهات التي حصلت بمقتضى تاريخ نظريات التشريع في الحضارة العربية الإسلامية وما تفيده هذه الاتجاهات عند ربط عناصرها ربطاً نسقياً بين دلالاتها، فيعين من ثم ما حصل مما يمكن أن يعد طبيعة التشريع الكلية، وما لم يحصل فيحتاج إلى التدارك.

٢- الثاني هو تحليل التصور العقلي للتشريع بإطلاق، وهدفه حصر البنية الكلية لكل تشريع - بصرف النظر عن المقابلة بين الوضعي (المستند إلى الحق الطبيعي كما يدركه الفرقان الإنساني) - والشرعي (المستند إلى الحق الشريعي كما يدركه الوجدان الإنساني) من التشريعات في العمران البشري، بعد تحليل دلالة تصنيف التشريعات التي يمكن أن نتصورها عقلاً والتي حدثت فعلاً[١] .

---

(١) ويبين الكثير من شواهد القرآن الكريم أن الوجدان والفرقان هما ضربا عمل العقل المتلازمان دون تفاضل بينهما أو تفاصل، لأن العقل فيه عمل المدارك الموصل إلى الفهم، وليس جارحة أو طبيعة قائمة الذات، بل الجارحة هي الفؤاد أو القلب. إنه تسمية عمل المدارك بغايتها على الرغم من كونه لا يتحقق إلا بكل عملها من البداية إلى الغاية المتلازمتين. فالوجه الأول هو الوجدان؛ وهو البداية التي هي إدراك المعطيات بالحدس والتأويل لنقل المحدوس من طبيعة الموجود التي نجهلها إلى المعلوم =

والمعلوم أن للبداية بأي منهما فضائل ونقائص. فالمنطق الأقرب إلى الفكر النظري في مراحله الناضجة هو البدء بالقبلية العقلانية(١)

= الذي تدركه المدارك. والوجه الثاني هو الفرقان؛ وهو الغاية التي هي تصوير المعطيات أو التمييز أو التحليل لصوغ المدارك صوغاً يجعلها قابلة للتعبير البين عنها. ولا يمكن تصور أيٍ من الوظيفتين متقدمة على الأخرى فلا تحصل أحداهما من دون أخراهما. لا نجد إلا ما نفرق. ولا نفرق إلا ما نجد. لذلك فالتقديم والتأخير يتعلق بعرض مقومات عملية المعرفة وبتشريح جهازها. لكنه لا يقبل تحديداً لحقيقة عملها الإدراكي الذي يمكن أن نعده المدلول الحقيقي للفطرة التي تشرع في مجالات القيم الخمسة: تشرع للذوق جمالاً وقبحاً، وللرزق خيراً وشراً، وللنظر صدقاً وكذباً، وللعمل حراً ومضطراً، وللوجود شاهداً وجاحداً. وما المقابلة بين النقل والعقل إلا ثمرة مُرّة لعدم تحليل هذه العلاقة بين بعدي عمل العقل اللذين لا يمكن تصور الوحي قابلاً للختم من دون أن يكون مضمون الخاتمة بيان وحدة الوجهين أو الفطرة تعريفاً إياها بكونها تبين الرشد من الغي.

(١) أول فيلسوف على حد علمي استعمل مفهوم القبلي، بمعنى التقدم المبدئي للتصور العقلي على المادة المعرفية تقدماً يجانس تقدم الشرط على المشروط - هو ابن سينا في تعريف ما بعد الطبيعة التي عدها أحق باسم ما قبل الطبيعة؛ من اسم ما بعد الطبيعة في الترتيب العقلي وفي الترتيب الوجودي. ويمكن اعتبار ذلك خطوة ثانية بعد خطوة أرسطو في الفكر الفلسفي (لأن الفكر الديني أمر تقدم العلم على المعلوم مفروغ منه عنده على الأقل بالنسبة إلى العلم الإلهي) نحو تحديد مفهوم القبلي بمعنى التصوير العقلي الشارط لإمكان المعرفة وموضوعها معاً أو التعالي الكنطي لأن ما بعد الطبيعة هي عند ابن سينا كما هي عند أرسطو علم التصورات المؤسسة للعلم والوجود وخاصة لنظرية المقولات وما بعد المقولات، على الرغم من أن هاته النظرية قد وضعت ضمن مصنفات المنطق. وللحقيقة فلابدّ من القول: إن المؤسس الحقيقي لهذا المفهوم هو أرسطو الذي يقابل بين ترتيبين للحقيقة: ترتيب الحقائق في ذاتها أو بحسب نظامها الطبيعي (وهو ترتيب عقلي وليس تجريبياً) وترتيبها بحسب تدرجنا في معرفتها، وهو تجريبي بالضرورة لأن المعرفة تبدأ عنده بالمادة الحسية بحيث يكون الأخير في الترتيب الثاني هو الأول في الترتيب الأول. وأوليات المعرفة (ولنقل عرضاً ومن باب التذكير، لعل =

أو التصور المقدم لصورة المعرفة على مادتها أعني البدء بالمدخل الثاني لتقويم المدخل الأول. والمنطق الأقرب إلى الفكر النظري في مراحله المتقدمة على النضوج المعرفي هو البدء بالبعدية العقلانية أو التجربة المقدمة لمادة المعرفة على صورتها، أعني البدء بالمدخل الأول لتقويم المدخل الثاني. لكن كلا المنطقين عقلاني وفلسفي لجمعه بين المنطلقين بتقديم وتأخير. إنهما لا يختلفان إلا بتقديم دور صورة المعرفة على مادتها أو تأخيرها، بحسب ما تحدده مرحلة تطور المعرفة من منزلة لصورة العلم أو لمادته في المعرفة التي هي عقلانية بالضرورة في الحالتين لعدم اقتصارها على البعد النقلي.

لكن ما يحدث فعلاً في العلم الإنساني يخضع لمنطقين آخرين يتساوق فيهما دور المنطلقين ضرورة، لأن المحدد في العلاج هو أثر التأويل الضمني لمسلمات المنطلق الأول في المنطلق الثاني، وأثر

= الذكرى تنفع العجولين: إن هذه الأوليات هي التي عادت الثقة فيها إلى الغزالي بنور قذفه الله في قلبه بخلاف تصورات من يتهمه بنفي العقل من التنويريين السطحيين الذين لم يدركوا أن خروجه من الشك كان عنده بفضل عودة الثقة في الأوليات، وأن النور أو الحدس يتعلق بالثقة فيها وليس هو بديلاً منها: ومن لم يفهم الفرق بين مضمون الحقيقة والحكم المصدق أو النافي لها لا يمكن أن يدرك عمق الثورة الغزالية؛ لجهله المدقع بأبسط مبادئ نظرية المعرفة والمنطق) من هذا الجنس فهي أوائل في ذاتها، لكنها أواخر في الإدراك العادي، وهي تسمى أوائل لأنها أصول بناء المعرفة الاستدلالية الغنية عن الاستدلال في عرف الفلسفة القديمة والوسيطة. وهما ترتيبان متقابلان. ولهذه العلة لاحظ ابن سينا ما ذكرنا فسمى ما بعد الطبيعة بما قبل الطبيعة قاصداً أن علمها شارط لعلم الطبيعة شرط القبلي للبعدي، وأن موضوعها شارط لموضوع الطبيعة شرط الأصل للفرع.

التحليل الضمني لمسلمات المنطلق الثاني في المنطلق الأول. ومن ثمَّ فإن المنهج المؤثر هو التلازم بين **تأويل** معطيات الانطلاق، و**تحليل** علاقات ما فصلت إليه من عناصر لفهم محددات الوضعية؛ محدداتها التي تكون مادة للعلاج الفلسفي. لذلك كان كل المنطلقين مضاعفاً. وبذلك يكون **العلاج التاريخي تأويلاً** لما حدث في ماضي التاريخ مشروطاً بتحليل عناصر الحدث لتحديد معادلة الوضعية التي نريد علاجها بالمنطلق الثاني. ويكون **العلاج المنطقي تحليلاً** لما يحدث في حاضر التاريخ مشروطاً بتأويل معطياته لتحديد اتجهاته في المستقبل. فيتلازم تحليل الحدث وتأويل معناه في كلا العلاجين. ويقاس طابع العلاج الفلسفي بمقدار الوعي بدور التأويل في الحدث وبدور التحليل في المعنى، أو بمقدار الكشف عن الضمائر في كلا الأمرين لتحديد عناصر الوضعية وعلاقاتها التي تعين توجهاتها من حيث هي سهام التوجه في مجال القوة الرمزية والمادية التي تعتمل في الحاضر فتعبر عن المتواصل من الماضي إليه ومنه إلى المستقبل، سواء اقتصر ذلك على الاختصاص المعين أم عم كل العمران عندما يكون الاختصاص من جنس ما نبحث فيه هنا أعني **علم أصول التشريع الخاص والعام** لاشتمالهما كل معايير الوجود العمراني السوي بمعنيين:

١- فهما يشملانه شمولاً محدداً لمعايير مادته؛ قصدت معايير قيم الرزق ومعايير قيم قيم الرزق أو الحقوق المدنية والجزائية

٢- وهما يشملانه شمولاً محدداً لمعايير صورته؛ قصدت معايير قيم العمل ومعايير قيم قيم العمل أو الحقوق السياسية والروحية.

المدخل التاريخي المطابق للتصور

من الغاية إلى البداية

يقتضي المدخل التاريخي أن نعالج مسائل خمساً تنسحب على أوجه مسألة أصول التشريع، أوجهها المفيدة في العلاج الحالي ثمراتٍ وأصولاً للفقه الذي يعتمد عليه العمران الإسلامي لنصوغ محاولة في فهم المآزق التي يمر بها فكرنا الحقوقي بمستوييه العام والخاص. فلعل ذلك يساعدنا في التحرر من الصراع العقيم بين العلمانية والأصلانية، التحرر منهما بمنظور إسلامي متقدم على أشكال هذا الصراع تقدماً يحول دون نسبته إلى عوامل خارجية، إذ هو قد بدأ منذ القرن الثامن للهجرة - الرابع عشر للميلاد. لكننا سنقتصر هنا على علاج المسائل الثلاث الأولى[1] لأن

---

(١)

٢- توالي أصول التأسيس الفقهي ودلالته: ١,٢- توالي أصول المذاهب الغالبة. ٢,٢- تلازم أصول النبض المحرك. ٣,٢- دلالة توالي الأصول. ٤,٢- دلالة التلازم.	١- توالي اكتشاف المذاهب الفقهية ودلالته: ١,١- توالي المذاهب الغالبة على السنة: المالكية والحنفية بداية، الشافعية والحنبلية غاية. ٢,١- تلازم النبض المحرك: الظاهرية، الباطنية. ٣,١- دلالة توالي المذاهب الغالبة. ٤,١- دلالة تلازم عنصري النبض المحرك.
	٣- منطق الثورتين التيمية والخلدونية. ١,٣- نفي نسبة ابن تيمية إلى الحنبلية. ٢,٣- نفي نسبة ابن خلدون إلى المالكية. ٣,٣- إدراك ابن تيمية للموثرين الظاهري والباطني من منظور العقيدة. ٤,٣- إدراك ابن خلدون للموثرين من منظور الشريعة.

المسألتين الأخريين سبق علاجهما في فصول من مصنفات أكثر تعقيداً لكونها أبحاثاً أكاديمية مختصة، قد نحيل على بعضها لاحقاً في هذه الدراسة.

المسألتان الأولى والثانية

منطق توالي اكتشاف المذاهب الفقهية ودلالته

لعل أفضل صورة تبرز علل الجزر الذي يمر به الفكر الإسلامي منذ ما يسمى بعصر الانحطاط، هو علاج تاريخ الظاهرات الإسلامية بالصورة التي تكتب بها المسلسلات الدينية فيما يسمى ابداعاً سينمائياً عربياً. فكل الأحداث فيها ترد إلى الصدف حتى إن جل انتصارات المسلمين في الفتوحات يفسرها معدو المسلسلات باتفاقات سخيفة تنفي عن المسلمين التخطيط الاستراتيجي وعن الحوادث التاريخية كل القوانين العقلية والسنن

٤- الثورة التيمية:	٥- الثورة الخلدونية:
إصلاح فلسفة النظر لتحريره والعمل مما بعد الطبيعة الأرسطية: ثورة على المشائية والإشراقية ممثلتين للتطابق الخفي بين الباطنية والظاهرية في الكلام الذي أغرق العلماء بما بعد الطبيعة في المجردات الميتافيزيقية الجوفاء، وفي التصوف الذي أغرق عامة المسلمين بما بعد التاريخ في الاستسلام للخرافة والجبرية. فمات النظر وقتل معه العمل.	إصلاح فلسفة العمل لتحريره والنظر مما بعد التاريخ الفلسفي: ثورة على الإشراقية والمشائية ممثلتين للتطابق الخفي بين الباطنية والظاهرية في فتن الخروج الظاهر الذي أغرق الأمراء في النزوة والشهوانية والعصبيات الهوجاء، وفي فتن الاعتزال الباطن الذي أغرق عامة المسلمين بتاريخ الكرامات الحمقاء فمات العمل وقتل معه النظر.

التي تجري عليها الأمور في الحضارات البشرية. وإلى جنس هذا المنطق يرد الكلام على توالي مدارس فكرنا بفرعيه المضاعفين: **ذي المنطلق النظري (المذاهب الكلامية والفلسفية) وذي المنطلق العملي (المذاهب الفقهية والصوفية)**. وبصورة عامة فإن التوالي والتساوق بين الظاهرات التاريخية أياً كانت طبيعتها أحداثاً أو معاني أحداث أصبحا عندنا وكأنهما مجرد تحكم خال من كل نظام أو قانون عدا عرضيات أصحابها، أو عرضيات رواتها؛ عرضياتهم النفسية أو الجغرافية أو الأحداث الطارئة في حيوات أصحاب الفعل أو رواته أو مبدعيه أو منظريه.

وحصراً فعند الكلام على الفقه يكون كل ما يتقوم به فقه مالك مثلاً مستمداً من عرضيات حياته: كونه من المدينة إلخ.... وقس عليه تحول فقه الشافعي بعرضيات انتقاله من مكان إلى مكان. حتى بات هذا الهذيان بتأثير الظرف والمكان في الفقه الكسلان كافياً لتبرير فقهاء البهتان وجودَهم في قواعد الأمريكان، مواصلين نفاق الكلام عن إصلاح الوجدان وحقيق الحيوان في ثرثرات مابين الدين والحياة من قران!.

وعلى الرغم من أننا لا ننفي دور ظرفيات التعين في ظاهرات كل حضارة، فإن طبيعة الظاهرة المتعينة هي المحدد الفعلي للمقومات العميقة التي تجري الأمور فيها بمقتضاها، أو هي على

الأقل المحدد المتقدم على الظرفيات. وتطبيقاً على المذاهب الفقهية فإن طبيعة التشريع عامة ومقوماتها الثابتة في المذاهب الأربعة الغالبة متقدمة على ظرفيات العلاج لثبات المسائل الناجمة عن معضلة العلاقة بين النص الشرعي المحدود وموضوع التشريع غير المحدود في كل تشريع منزل خاصة إذا ختم التنزيل. فهذا الختم يضاعف المعضلة، خاصة وهو مصحوب بنفي كل سلطة تنوب عنه أو تتوسط بين المؤمن وربه.

ذلك أنه لو كان الشرع المنزل منتسباً إلى دين يقول بتواصل الوحي (**الحد الأقصى في مذهب الإمامة الغالية**) أو بسلطة تنوب عنه (**في مذهب الفقيه نائب الإمام الغائب أو مذهب الكنيسة نائبة المسيح**) لكان الحل شبيهاً بحل التشريع الوضعي الذي تتوالي فيه النصوص تباعاً كلما اقتضت الحاجة، فتخف معضلة التناسب المستحيل بين النصوص والنوازل، لأن سلطة التشريع الموجودة في الحالتين تستطيع إلحاق النصوص بالنوازل بفضل التشريع المتواصل منزلاً كان أو وضعياً. أما وهذا التشريع منتسب إلى دين يقول بختم الوحي وينفي السلطة النائبة عنه فإن المعضلة تصبح شبه مستحيلة الحل لو لم يكن النص القرآني نفسه قد هدانا إلى الحل على الرغم من بقائنا عنه غافلين.

فغياب الوعي بأبعاد هذه المعضلة وبعواصتها يمكن أن يعد علة ومعلولاً[1] لهذه الغفلة أولاً ولمهارب مثلت بدائل فاسدة عادت بالأمة إلى ما يشبه القول **بتشريع وحي فاسد متواصل** بشكل من الأشكال عن طريق الأولياء والأئمة **(مباشرة أو بالسلطة النائبة أو بهما معاً كما هي الحال في الحل الشيعي)** ما يعني اغتصاباً للتشريع المنزل، أساسه التكذيب الضمني بختم الوحي، أو إلى ما يشبه القول **بتشريع وضع فاسد متواصل** بشكل من الأشكال عن طريق الفقهاء والسلاطين، وضعاً يتنكر بغطاء ديني **(مباشرة أو بالسلطة النائبة أو بهما معاً كما هي الحال في الحل السني)** ما يعني اغتصاباً لدور الأمة، أساسه التكذيب الضمني بالعصمة التي نسبها إليها الرسول الكريم.

فكيف حصل الاغتصابان بالتدريج الخفي إلى أن بات من المسلمات التي لا تقبل النقاش؟ إن ما حال دون فكرنا وإدراك

---

(١) إنه علة في البداية، لأن القبول بالمهارب حال دون التفكير النظري المبدع للحلول التي تستجيب لمقتضيات الوحي الخاتم والنافي للأوصياء. وهو معلول في النهاية لأن المهارب بمجرد وجودها تحول دون المسلمين والوعي بالمعضلة. فالأوصياء أصبحوا في وضع من يواصل الوحي وينوب عنه في وظيفة التشريع المتصل بتنكر عند السنة وبصورة صريحة عند الشيعة. وكل نكير تسمعه من الفقهاء ينقل السؤال من مناقشة تشريعاتهم إلى اتهام المناقش بالسؤال عن المصدر الذي نقلوا قدسيته تحيلاً إلى احتهاداتهم. فيكون القياس عملية تحيل لا تقتصر على نقل الحكم بحجة وحدة العلة المستدل عليها بوجود المناط في الفرع المقيس على الأصل، بل تتعدى ذلك إلى نقل قدسية الأصل إلى الفرع.

حقيقة الاغتصابين هو الغفلة عن ظاهرتين عجيبتين[١] حدثتا في تاريخ فكرنا، ومنها سنستمد الفرضية الأساسية لتفسير الكثير من مميزات النظريات الفقهية كما سبق أن استعملناها لتفسير مميزات النظريات السياسية. فقد طغت إحدى هاتين الظاهرتين على العقيدة وثمراتها، وبها حللنا خصائص الفكر النظري الإسلامي، أي مميزات المذاهب الكلامية عامة والمذاهب السياسية خاصة. أما الثانية فطغت على الشريعة وثمراتها، وبها يمكن أن نحلل خصائص الفكر العملي الإسلامي، أي مميزات المذاهب الفقهية والمذاهب الصوفية. وكان إهمال فكرنا النظري الظاهرتين سبباً في

(١) ولا تبدو الظاهرتان عجيبتين إلا لمن يتصورهما خاصتين بهذه الحالة. لكنهما في الحقيقة ناتجتان عن قانون عام. فالشاذ في زمن ما يحدد القاعدة في زمن لاحق، أو هو على الأقل يؤدي إلى تغيير القاعدة التي كانت سارية في زمن سابق، وهكذا دواليك في التدرج نحو الكلية، فضلاً عن كون خصائص الظاهرات لا تبرز بوضوح إلا في التطرفين الفاضل والناقص، ومنهما يبرز الوعي بالخصائص المفيدة في إصلاح النظريات العلمية الحاضرة وإبداع النظريات المقبلة. والأمر نفسه يصح في العمل. فكل إصلاح ينطلق من فاضل الحاصل أو من ناقصه إفراطاً أو تفريطاً. لكن ذلك لا يعني أن الشاذ ينبغي أن يصبح القاعدة، بل هو يعني أن الشاذ يصبح الدافع إلى طلب ما يعلو عليه وعلى القاعدة التي شذ عنها فيزداد العموم ونقترب أكثر من الكلية. ولما كنا في الدين الخاتم نؤمن بالكليات المحددة للوجود الإنساني والتي بمقتضى إدراكها تبين الرشد من الغي، فإن الشذوذ المنبه في هذه الحالة ينبغي أن يكون أكثر الشواذ كلية ليناسب الصياغة الأولى لأكثر القواعد كلية، فيكون المنبه إلى صياغتها الثانية المدركة لشروط استئناف الثورة الإسلامية التي فشلت في تحقيق قيمها على الرغم من تحقيقها شرطَي تحقيقها المادي (دار الإسلام) والرمزي (الطموح الرسالي).

عدم اكتشافه النظام الهادي لكل تفكير عميق يدرك منطق المذاهب النظرية (**كلاماً وفلسفة**) والعملية (**فقهاً وتصوفاً**) شكلاً ومضموناً من حيث التكوين البنيوي،(١) وصوغاً وظهوراً من حيث النشوء التاريخي،(٢) فضلاً عن الأحداث التاريخية المتصلة بها أربعتها إيجاباً (**واضعو المذاهب والدول التي ارتبطت بها**) وسلباً (**نقاد المذاهب والحركات التي ارتبطت بها**).

فأما الظاهرة الأولى التي طغت على العقيدة في بعديها النظري (**الإيمان**) والعملي (**العمل**) وثمراتها فهي ظاهرة سيطرة المذهبين الهامشيين في التاريخ الفعلي على فكر المذهبيين الرئيسيين فيه.

---

(١) التكوين البنيوي يتعلق بنسق عناصر المذهب داخلياً كنظريته في المصادر ومنزلة كل منها فيه، وبترابط عناصر المذاهب خارجياً. ولا يمكن تصور التكوين البنيوي ثابتاً بإطلاق، لأن المذاهب تتفاعل داخل الملة نفسها، والملل تتفاعل داخل الظاهرة الدينية كلها، فيكون للنشوء التاريخي دور لا يمكن نكرانه. والقرآن الكريم لا ينظر إلى المقابلات بين النحل والملل، بل هو يعدها كلها سعياً نحو هدف واحد قد ينسى الهدف فيصبح كفراً وقد يبقى ذاكراً له فيكون إيماناً.

(٢) النشوء التاريخي يتعلق بتوالي عناصر المذهب داخلياً وبتوالي المذاهب خارجياً. ما قلناه عن التكوين البنيوي ينطبق على النشوء التاريخي. فهو ليس حركة اعتباطية أو تفاعلاً تحكمياً، بل إن النحل في الملة نفسها والملل في الظاهرة الدينية تشبه الظاهرات الحية فتكون المذاهب في الملة نفسها كالأعراق في النوع نفسه، وتكون الملل كالأنواع في جنس الحياة. الظاهرة الدينية ككل جنيسة للظاهرة الحية من حيث قوانين التكوين والنشوء. والثبات فيها ضروري ضرورة التغير؛ لأنه شرط التفاعل الشارط للتغير.

فالاعتزال سيطر على أغلبية التشيع وأغلبية التسنن في مجال تحريك التاريخ النظري للحضارة الإسلامية من خلال الجدل مع الفكر الفلسفي النظري لصوغ العقيدة وأصولها، ومع الفكر النقلي لاستنباطها من النصوص. ذلك أن الاعتزال أصبح منذ استقرار المدارس الكلامية غالباً في نظرية النظر على التشيع (البهشمية) وعلى التسنن (الأشعرية) على حد سواء.

والخروج سيطر على أقلية التشيع والتسنن في مجال تحريك التاريخ العملي للحضارة الإسلامية من خلال الجدل مع الفكر الفلسفي العملي ومع الفكر النظري المتأثر بالاعتزال في مذهبي الأمة الغالبين. فالخروج أصبح منذ استقرار المدارس الكلامية غالباً في نظرية العمل على أقلية الشيعة الغالية (الباطنية) وأقلية السنة الغالية (الظاهرية).

ولما كان الفقه وأصوله تابعين للنظر تبعية غير مباشرة **(لعلاقته بأصول العقيدة)** وللعمل بصورة مباشرة **(لعلاقته بأصول الشريعة)** فقد كان لا بد أن يخضعا لهاتين السيطرتين النظرية والعلمية للفرقتين الهامشيتين **(الاعتزال والخروج)** على الفرقتين الغالبتين **(التسنن والتشيع)** ولكن بصورة مختلفة لصلتهما بالشريعة نظراً وعملاً بدلاً من العقيدة، ومن ثم لتقدم التبعية المباشرة على التبعية غير المباشرة: **إنهما الباطنية غاية مطلقة للعقد الاعتزالي، والظاهرية**

غاية مطلقة للعقد الخارجي[1] . لكننا سنقتصر على الفرق السنية لأن مجال بحثنا هو الفقه المنسوب إلى السنة وأصوله، على الرغم من أننا لا نقبل بهذا الحصر في السنة، بل نعد الظاهرة متضمنة لتبادل التأثير بين كل المذاهب والفرق التي أسهمت في التحديد الجدلي المتفاعل خلال لحظات التأسيس، كما نبين لاحقاً.

---

(١) سنرى كيف أن الباطنية هي الغاية العملية للحل الكلامي الاعتزالي، وأن الظاهرية هي الغاية العملية للحل الكلامي الخارجي. والحد الأوسط الرابط بين البداية والغاية، حاولنا تعريفه في كتاب في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان الزماني من خلال شفاء السائل لتهذيب المسائل لابن خلدون (الدار العربية للكتاب تونس ١٩٩١). فهذا الحد الأوسط هو طبيعة القضية التي بمقتضاها كان الحل الاعتزالي والحل الخارجي تأسيساً لما سيؤول إلى الموقفين الباطني والظاهري.

فأما طبيعة القضية الأولى فهي خلاف حول علم الحكم العملي حل بالفهم الشخصي للاجتهاد فهماً لا يمكن أن يكون ممكناً من دون ميتافيزيقا العلم المطلق بالعقل القادر على علم بواطن الأمور، ومن ثم النافي للغيب في العلم: وذلك هو الحل الاعتزالي بالمنزلة بين المنزلتين المشروط باعتزال إجماع الأمة النظري.

وأما طبيعة القضية الثانية فهي خلاف حول عمل الحكم العملي بالفهم الشخصي للجهاد فهماً لا يمكن أن يكون ممكناً من دون ميتافيزيقا العمل المطلق بالإرادة القادرة على تحقيق بواطن الأمور ومن ثم النافية للغيب في العمل: وذلك هو الحل الخارجي مقاتلة الخليفة الشرعي المشروط بالخروج على إجماع الأمة العملي.

وبذلك يتبين أن الموقف الأول فصل بين الاجتهاد والإجماع، فلم يعد العلم عنده تواصياً بالحق في النظر، بل تفرداً بالرأي فيه، وهو أمر من شرطه العلم المطلق أو نفي الغيب العلمي، والثاني فصل بين الجهاد والإجماع فلم يعد العمل تواصياً بالصبر في الفعل، بل تفرداً به وهو أمر شرطه العمل المطلق أو نفي الغيب العملي.

إن ما حدث في منطق العلاقات بين **المذاهب الكلامية في النظر** له نظير في منطق العلاقات بين **المذاهب الفقهية في العمل**. ويمكن أن ندرك أبعاده بمجرد أن ندرك العلاقة العميقة بين الاعتزال والباطنية (= الحقيقة العقلية هي باطن النقل) وبين الخروج والظاهرية (= الحقيقة الدينية هي ظاهر النقل). وكل ما حصل بعد ذلك ليس إلا النتائج المنطقية الصارمة لثمرات هذين الموقفين من علاقة الحقيقتين بالنص والتاريخ باطنهما وظاهرهما عندما يتحول أصحاب الموقفين في الغاية إلى **اعتزال مغال لمعاني النص والتاريخ**؛ معانيهما التي يمكن استخراجها منهما بالمنهج العلمي، وإلى **خروج مغال عليها** بالشرط نفسه: اعتزال الجماعة نظرياً والخروج عليها عملياً نفي لمفهومي الاجتهاد والجهاد المترتبين على ختم الوحي ونفي الوصاية لكفاية عصمة الأمة.

لست غافلاً عن المفارقة التي يتضمنها هذا القول عند الاقتصار على عرضيات التاريخ. لذلك فلا بد من توضيح المسألة بأكبر دقة ممكنة لأهميتها في تاريخ الفكر أولاً، ولدورها في كل ما حل بفكر المسلمين من اهتزاز نظري وفوضى عملية علتهما البدائل الزائفة من حقيقتهما. فظاهرياً يبدو الاعتزال ممثلاً للبحث العقلي من أجل الفهم الصارم للعقيدة والاجتهاد. كما يبدو الخروج ممثلاً للعمل القتالي من أجل التطبيق الصارم للشريعة والجهاد. لذلك

فإن نفينا لهاتين الصفتين يبدو نزاعاً فيما استقر عليه الرأي، وبني عليه كل تاريخ الفكر الإسلامي. كيف نزعم الاعتزال نافياً المعرفة والاجتهاد، والخروج نافياً العمل والجهاد؟

تلك هي المفارقة التي نتجت عن عدم الوعي بالمعضلة التي نشير إليها ونبني عليها تأويل التاريخ النظري والعملي الإسلامي كله خلافاً لما استقر عليه الرأي. فكم من مسلمات عامة أفسدت على الأمم فهم تاريخ فكرها وأدخلتها طرقاً مسدودة لا حد لانسدادها.

ولنبدأ أولاً بما ينبغي أن نبدأ به احتراماً للتوالي التاريخي بين الخروج والاعتزال. فكيف حصل الخروج؟ ألم يكن عصياناً لأمر الخليفة الشرعي بالجهاد في ساحة المعركة؟ هل يمكن عندئد أن يعد ما يدعون إليه جهاداً أم فتنة عملية كان يمكن حسمها بالتي هي أحسن لو كان الخارجي فعلاً ساعياً إلى الحق العملي الذي يقابل الباطل؟

وكيف حصل الاعتزال ثانياً؟ ألم يكن بسبب إطلاق خلاف اجتهادي في حلقة الدرس استنتج منه صاحبه ضرورة اعتزال الجماعة المجتهدة؟ فهل يمكن عندئذ أن يعد ما يدعو إليه المعتزلي اجتهاداً أم فتنة نظرية كان يمكن حسمها بالتي هي أحسن لو كان المعتزلي ساعياً إلى الحق النظري الذي يقابل الكذب؟

فالعنف العملي المستند إلى سوء فهم ما بعد التاريخ المؤسس للعلاقة بين السياسة والدين ولد الخروج عن الجماعة المجاهدة. وهبنا سلمنا أن سوء الفهم الخارجي كان في بدايته حسن النية لكن تواصله لا يمكن أن يكون إلا سيئها.

والعنف النظري المستند إلى سوء فهم ما بعد الطبيعة المؤسسة للعلاقة بين العلم والدين ولد الاعتزال والانفصال عن الجماعة المجتهدة. وهبنا سلمنا أن سوء الفهم كان في بدايته حسن النية لكن تواصله لا يمكن أن يكون إلا سيئها.

لذلك فالخروج الذي يدعي الثورة السياسية باسم السعي إلى التطبيق الصارم لقيم الدين أخرج السياسة من الدين والدين، من السياسة عملياً في تاريخ المسلمين. لم يبق للقيم الدينية من سلطان بعد زوال الخلافة الشرعية بهزيمة الإمام علي، لأن هزيمته لم تكن لتحصل لولا الخروج عليه. ثم أتم الاعتزال هذا الإلغاء بأن أمده بالأساس النظري. فسلطان القيم الدينية على سلوك الساسة بات شبه معدوم بسبب نظرية المنزلة الوسطى التي بات مرتكب الكبائر من رجال الدولة بفضلها غير كافر فأصبح بوسع الحكام القول بالإرجاء وبوسع الشعوب القبول بالحاكم الذي يرتكب الكبائر لأنه ليس كافراً بل مجرد فاسق لكأن فسق الأمير كفسق

الفقير إذا قيسا بما لهما من تأثير في الصغير من شؤون الأمة والكبير!

ولسوء الحظ فإن كل هذه المعاني يهملها أصحاب الإيديولوجيا السطحية التي تتصور الخروج ثورة عملية والاعتزال ثورة عقلية. ويمكن أن نبين سخف ذلك من خلال تحليل علاقته بمفهوم أهل السنة؛ الجماعة في مدلولها الحقيقي، لا في معناها المبتذل بعد فساد كل القيم، وبسبب سوء فهم الثورتين المزعومتين. فالسنة لا تعني تقليد الآثار: إذ ما من علم حقيقي عقلي أو نقلي في تاريخ الإسلام يمكن نسبته إلى غيرهم، وإذن فقد كانوا مبدعين لا مقلدين. والجماعة لا تعني تحول المسلمين إلى عامة جاهلة مقلدة للآثار الميتة، وإلا لكان رفض القرآن للتقليد ودعوته للتفكر مجرد كلام. بل السنة تعني قدرة المسلمين على السَن الإجماعي. والجماعة تعني قدرتهم على **الجمع** بالإجماع السَني (بفتح السين) في تاريخ الأمة الحية بفضل:

١- التواصي بالحق الذي يقتضي رفض اعتزال الجماعة المجتهدة.

٢- والتواصي بالصبر الذي يقتضي رفض الخروج على الجماعة المجاهدة.

والعلة في اعتماد الجماعة والإجماع أصلين ومعيارين للعلم والعمل هي بالذات الفهم الوحيد الممكن لدين يتحدد:

١- بختم الوحي وكليته.

٢- وبنفي الوصاية النقلية والعقلية على حد سواء لحصر العلم في الاجتهاد فرض عين وحصر العمل في الجهاد فرض عين.

ففي هذه الحالة لم يبق بوسع أي إنسان أن يدعي علماً محيطاً؛ سواء ادعى استمداده من العقل أو من الوحي (**الاجتهاد من حيث هو تواص بالحق، حيث إن مجرد اعتزاله نفي لشرط طلب الحق**)، أو عملاً حاسماً؛ سواء استمده من القوة المادية أو من القوة الرمزية (**الجهاد من حيث هو تواص بالصبر، حيث إن مجرد الخروج نفي لشرط العمل بالحق**) فيكون المعيار الوحيد المتبقي هو إجماع الجماعة الباحثة عن الحقيقة والعاملة بها سناً للسنن المبدعة لتعيينات لامتناهية للحقيقة القرآنية في التاريخ الفعلي.

وهدفنا من هذه المحاولة البحث في شروط ذلك، لأنه هو موضوع أصول التشريع عينه وما ينبني عليه من الفقه وأصوله، أو نظرية العمل على علم ببعديها الخاص والعام. ولعل أكبر دليل نظري على **التحيل الاعتزالي**[1] المفارقة الغريبة في العلاقة بين موقفه

---

(١) لن ندلل فلسفياً على تحيل الخروج، لأنه أكثر ظهوراً. ولعل أفضل ممثل للجمع بين الاعتزال والخروج ما تتصف به دعاوى العلمانيين اليوم الذين يثمنونهما غالياً. =

القائل بالمنزلة الوسطى وبنائه كل فلسفته على مبدأي العقل النافيين للوسط بين السلب والإيجاب أعني مبدأ العقل الثالث. فهم يجادلون الحاكم الأخروي بهذه المبادئ الثلاثة (**وذلك هو العقل الميتافزيقي الذي يعتمدون عليه**) في مبدأ العدل لإثبات التحسين والتقبيح العقليين، وفي مبدأ الوحدانية للتعطيل. لكنهم يسلمون للحاكم الدنيوي بمنزلة وسطى بين الكفر والإيمان متنازلين عن كل المبادئ التي بنوا عليها ميتافزيقاهم! أليس ذلك فتوى للهروب من الخيار بين الشرعية واللاشرعية المستمدة من علاقة أحكام الدين بأحكام العمل السياسي تقرباً من المغتصبين، كما هو شأن كل النخب المحتالة باسم العقل منذئذ إلى اليوم؟

وهل يمكن أن يجد المرء فرقاً بين سعي المعتزلة للاستحواذ على الدولة لفرض عقيدتهم وما نراه اليوم في سلوك العلمانيين من خدمة للأنظمة العسكرية من أجل الدوس على القيم والإنسان في

= فعلى الرغم من كثرة كلامهم على الديموقراطية تراهم يرفضون إرادة الجماعة التي يعتبرون أنفسهم أوصياء عليها، وأدرى بمصلحتها تحقيقاً بالعنف لقيم يتصورونها مطلقة إطلاقاً يجعل قتال الأقلية للأغلبية أمراً مشروعاً. لكن هذا القتال لا يظهر لأن التهمة بالخروج تحولت إلى الجماعة التي تدافع عن حق الأغلبية في حكم نفسها، في حين أن الخروج الحقيقي هو التحالف الخفي بين أقلية العلمانيين والأنظمة العسكرية بحماية القوى الخارجية لاغتصاب حقوق الأغلبية. وهم يدعون الكلام باسم العقل، ثم يطلقون أحكامه بصورة لا يقبلها عقل من شروطه الفكر النقدي والنسبية.

كل مكان من مسلم العمران؟ ولا يقولن لي أحد: إن في القول بالمنزلة الوسطى انفتاحاً ميتافيزيقياً. فمنازل الأحكام في الإسلام ليس يوجد ما هو أكثر انفتاحاً منها. وهي غنية عن المنزلة الثالثة ما دامت تتجاوزها إلى خمس منازل في أغلب الأحكام! لكن الشريعة جعلت التلاعب بالشرعية من الأمور المترددة أحكامها بين الكفر والإيمان، ووصفتها بكونها من الكبائر لكون احترام شروط شرعية الأحكام وشرعية عملها هو الضامن الوحيد لشرعية كل تشريع وتنفيذ وحياة بشرية جديرة بالاستخلاف الذي كرم الله به بني آدم. فأفتى المعتزلي للمتلاعبين بالمنزلة الثالثة التي هي حجة الإرجاء العملي فينا قديماً وحجة العلمانيين منا حديثاً! ويسمون ذلك عقلاً دون وصفه بكونه تحيلاً على العقل والدين.

وما حصل في المستوى العقدي والنظري من العلم والعمل في الاعتزال والخروج حصل مثله في المستوى التشريعي والعملي منهما. فهنا أيضاً كان للمذهبين المعتبرين هامشيين اليد الطولى على المذهبين المسيطرين على الأغلبية. لكن المذهبين الآن ليسا **الاعتزال والخروج** بل هما **الظاهرية والباطنية**. فإهمال المذهب الظاهري (**الذي يؤول في جوهره إلى الخروج المطلق**) والمذهب الباطني (**الذي يؤول في جوهره إلى الاعتزال المطلق**) حدين فعليين

(كما حدثا في التاريخ الفعلي) وحدين نظريين **(كما يمكن تصورهما عند رفعهما إلى غاية مقتضياتهما)** وبوصفهما غايتي الخروج والاعتزال في المستوى التشريعي هو الذي يحول دون فهم المنطق الذي خضع له توالي اكتشاف المذاهب الفقهية عند تركيز المنظرين على المقابلة القشرية بين الرأي والنص فحسب: **وهذه الحقيقة العميقة عصية على فهم من لا يغوص إلى العلاقات الخفية والنسقية بين محددات تطور الفكر في تاريخنا الحضاري.**

ففي الحدوث التاريخي الفعلي كان الموقف الظاهري رامزاً إلى ما هو عليه حقاً في التصور النظري: فقد كان حلاً منطقياً فاسداً لمعضلة التشريع السماوي المختوم الذي لا حل له لقضية التعارض بين محدودية النص ولا محدودية النوازل إلا بالخروج المطلق، وغايته **التحويل** الجامح لعدم القدرة على إبداع الحلول النظرية والمؤسسية المترتبة على ختم الوحي ونفي الوصاية. وذلك بصورتين مختلفتين؛ إحداهما صريحة، والثانية مواربة، ويعدان وجهين للعملة نفسها، على الرغم من التقابل العلني بينهما:

الصورة الأولى الصريحة: تحصر التشريع في النصوص الصريحة، وترفض القياس فتعدُّ من ثم كل ما ليس فيه نص من باب المباح الذي من المفروض منطقياً أن يصبح مادة للتشريع الوضعي. لكن عدم إبداع الحلول النظرية والمؤسسات العملية لجعل هذا التشريع

وضعاً مشروعاً ينبع من عصمة الأمة حطه إلى حل استصحاب الحال، والتكيف مع الواقع بمقتضى الوعي الغفل به. وذلك ما يسميه فقهاء الانحطاط مبدأ المصلحة، ويسميه فقهاء اليوم بتعالم فقه الواقع حصراً لدور الشرع في تبرير الوضع المتنكر تقليداً للقانون الوضعي الغربي!

الصورة الثانية المواربة: تتسامح في قبول نصوص السنة ما كان منها غثاً أو سميناً (وهو موقف شبيه بالموقف من الإسرائيليات في التفسير) بزعم الرد على الصورة الصريحة والحد من التشريع الوضعي الذي من المفروض أن ينتج عنها. لكنها في الحقيقة لم تتخلص من الوضع، بل نقلته إلى أساس التشريع قصدت وضع الأسس نفسها التي هي استصحاب حال متنكر إذ الوضع في الحديث مثلاً ليس إلا ترجمة عن التقاليد السائدة. وهذا هو الغالب على المذهبين المالكي والحنبلي باختلاف كمي لا كيفي. ولا يختلف الحال هنا عنه هناك، لأن وضع الأحاديث والخرافة التاريخية كلاهما تعبير عن الرأي العام الغفل، واستصحاب للحال، وتقليد للموجود بتبرير شرعي يخفي الوضع المتنكر!

كما أن الحل الباطني في حدوثه التاريخي كان رامزاً إلى ما هو عليه حقاً في التصور النظري: فقد كان حلاً منطقياً فاسداً لمعضلة التشريع المنزل المختوم الذي لا حل له - للتعارض نفسه - إلا

بالاعتزال المطلق وغايته **التأويل** الجامح لعدم القدرة على إبداع الحلول النظرية والمؤسسية المترتبة على ختم الوحي ونفي الوصاية. وذلك بصورتين مختلفتين؛ إحداهما صريحة، والثانية مواربة، ويعدان وجهين للعملة نفسها كذلك:

الصورة الأولى الصريحة: لا تبقي للظاهر إلا سلطة تأسيس التشريع المستمد منه بالتأويل التحكمي الذي يرجع إلى الإمام، فيكون التشريع الفعلي وضعياً والتأسيس الاسمي سماوياً. وكان من المفروض أن يحصل ما كان من المفروض أن يحصل في الصورة الصريحة من الحل الظاهري. لكن الموانع نفسها آلت إلى النتائج نفسها، فبات تحكم الرأي الفاسد شبه تحيل على الشرع، حتى أصبح مجرد التلاعب على التقابل بين المدلولات المتعددة للفظ الواحد وسيلة التلاعب بكل المفاهيم الفقهية، كأن تقسم بقصد مدلول وتموه بأنك تقصد مدلولاً آخر لتتحيل.

الصورة الثانية المواربة: القياس بتعليل الأحكام إلى حد التسيب المطلق في غايته التي تتجاوز التعليل المعين إلى التعليل بالمقاصد عامة، ومنها يستمد الفقيه الذي بات المشرع الفعلي تشريعاً وضعياً بالضرورة لكونه تحديداً لوسائل تحقيق المقاصد إما إيجاباً بفتح الذرائع (للأقوياء)، أو سلباً بسدها (على الضعفاء). وهذا هو الحل الغالب على المذهبين الشافعي والحنفي باختلاف كمي لا

كيفي. وهنا أيضاً يصبح الرأي الفاسد أو المعرفة الغفل بما يسمونه مقاصد وعللاً الأساس الوحيد لسلطان الفقهاء على العامة لخدمة الخاصة. وبذلك تكون المواقف الحدية الخالصة التي همش ممثلوها الحقيقيون في التاريخ الفعلي (**الاعتزال والخروج في النظر والعمل العقديين، ثم الباطنية والظاهرية في العمل والنظر الشرعيين**) هي التي حددت البنية النظرية الحاصلة لمذاهب الكلام (**العقيدة وأصولها**) والفقه (**الشريعة وأصولها**) الإسلاميين في مدارسهما الرسمية التي سيطرت في التاريخ الكلامي والفقهي. وما يعنينا فحصه هنا هو منطق تكون المذاهب الفقهية وتطورها بأثر من الدور الذي أدته المذاهب الهامشية حسب هذه الفرضية[1] : **المذهب المالكي والمذهب الحنبلي في الوجه الموارب من الظاهرية (بداية وغاية) والمذهب الحنفي والمذهب الشافعي في الوجه الموارب من الباطنية (بداية وغاية).**

فبين أن **الوجه الموارب الأول (الظاهرية الموسعة للتشريع إما بوضع النصوص أو بالقياس أو بهما معاً)** غايته النظرية هي الوجه الصريح

(١) أما المذاهب الكلامية فقد حاولنا علاج أحد وجوهها في مسألة التصورات السياسية التي استمدها الكلام الإسلامي من تصوراته ما بعد التاريخية وما بعد الطبعية (= وذلك هو مضمون العقيدة). وهذه المحاولة قدمت صيغتها الأولى في ندوة الجمعية الثقافية للمهاجرين العراقيين بلندن سنة ٢٠٠١م، ونشرت في أعمال الندوة وفي موقع الملتقى. ثم أعيدت صياغة النظرية التي اعتمدتها لتفسير تكون المذاهب السياسية في علم الكلام الإسلامي بصورة أكثر جذرية ونسقية في العرض النقدي لكتاب الرئيس خاتمي حول الاستبداد، ونشر في الموقع نفسه.

الأول. وبين كذلك أن **الوجه الموارب الثاني (الباطنية الموسعة للتشريع بالمقاصد أو بالتأويل أو بهما معاً)** غايته النظرية هي الوجه الصريح الثاني[1]. وفي الجملة فإن الوجهين بفرعيهما متجهان إلى جعل التشريع في الواقع وضعياً (وضعاً فاسداً؛ لأنه ليس نابعاً من إرادة الأمة نفسها التي تشرع تشريعاً يكون فرض عين يسهم فيه الجميع على علم فيتحقق فيه شرطا التواصي بالحق والتواصي

---

(١) وعلى الرغم من أن الغزالي قد انتهى إلى التأويلية المفرطة في بعض أعماله (المشكاة والمضنون)، وعلى الرغم من أنه هو الذي وضع نظرية المقاصد بصورة صريحة، فإنه مع ذلك صاحب الإشارتين النقديتين الرئيسيتين إلى العلاقة بين هذه العناصر. ففي نقده ما بعد الطبيعة الفلسفية (تهافت الفلاسفة) بين الغزالي العلاقة بينها وبين الأحكام المسبقة لما يسمى بالخاصة أحكامها المسبقة المبنية على الاستقراء المتسرع، أو ما يسميه بضيق الحوصلة الناتج عن حصر الوجود في الإدراك. وفي نقده ما بعد التاريخ الباطني (فضائح الباطنية) بين العلاقة بينه وبين توظيف تلك الأحكام المسبقة لمخادعة العامة بقشور الدين تحيلاً بالظاهر لنفي الحقيقة الدينية في الباطن، إذ هي قد حصرت في أدوات التحيل والخداع السياسيين. وبذلك يكون الغزالي قد اكتشف العلاقة العميقة بين التأويلية التحكمية والميتافيزيقا، فضلاً عن العلاقة العميقة التي تؤول بهما إلى الخرافة والأسطورة الواعية (في السياسيات) أو اللاواعية (في الإلهيات). وهذه الاكتشافات صريحة في كتاباته، ومن ثم فلست أنسب إليه أفكاري، بل أكتفي ببيان ما يغفله الفكر العجول عند أصحاب الفضول القالين العلم بالأصول ما جعل قولهم في المنقول والمعقول من الهذر المرذول عند أصحاب العقول. وقد اكتمل هذا الموقف النقدي إلى حد الإفراط في عمل ابن تيمية وابن خلدون إفراطهما فيما يمكن أن نسميه التنوير الديني التصحيري والتنوير العقلي التدميري: فالأول لم يكد يبقي إلا على العقد المجرد في جبروت قوة العصبية العقدية، والثاني لم يكد يبقي إلا على الشرع المجرد في في طاغوت قوة العصبية السياسية.

بالصبر الضامنين للعصمة التي نسبها إليها الرسول) بغطاء ديني من منطلق التساهل في قبول النصوص وبالقياس (لتجنب الظاهرية الخالصة)، أو من منطلق التساهل في التأويل وبالمقاصد (لتجنب الباطنية الخالصة)، إلى أن يحصر دور التنزيل في دور المبرر لفقه هو في الحقيقة وضعي فاسد بكل معاني الكلمة، أي: من وضع رؤساء المدارس الفقهية الذين اغتصبوا سلطة التشريع من الأمة اغتصاب المرتزقة سلطة التنفيذ منها: وتلك هي بداية فساد السلطتين اللتين تتوليان الأمر؛ قصدت سلطة العلماء وسلطة الأمراء[1].

---

(١) وقد غاب عن الأذهان أن ولاية الأمر تعني أن المولى قد ولي. فمن ولاه الأمر ياترى؟ ذلك هو مربط الفرس. هل يكفي العلماء التحصيل العلمي- تسلمياً بحصوله - حتى يصبحوا سلطة تشريعية؟ وهل يكفي الأمراء التحصيل العملي- تسليماً بحصوله - حتى يصبحوا سلطة تنفيذية؟ ألم يؤد ذلك إلى تحصيلين مزيفين يتلوان الانقضاض على السلطتين؟ فبات العلماء بالوراثة من دون حاجة إلى تعلم العلم وأخلاقه (ومن ثم اعتزالاً للنقل وتعويضاً إياه بالتحيل اللطيف للاستحواذ على السلطة الدينية) وبات الأمراء بالوارثة من دون حاجة إلى تعلم العمل وأخلاقه (ومن ثم خروجاً عن النقل وتعويضاً إياه بالتحيل العنيف للاستحواذ على السلطة السياسية)؟ أليس التحالف بين هذين السلطانين المغتصبين هو ما يسميه القرآن تحريفاً في آل عمران؟

ثم إن تحصيل العلم وتحصيل العمل حتى في حالة حصولهما بشروطهما لا يكونان كافيين للأهلية التي يقتضيها تولي الأمر من دون تولية الأمة أصحابهما تولية صريحة لا يكون قانونها القبول بالأمر الواقع تجنباً لما هو أدهى. واعتراف الأمة بمن توليهم تولية حرة شهادة منها بأن العلم ليس اعتزالاً متحيلاً للشروط التي وضعها الدين، وبأن العمل ليس خروجاً متجبراً على الشروط وضعها العقل. لكن =

فكيف نفهم التوالي التاريخي: **الأول مع الأخير (حل معضلة التشريع بما يقتضيه الباطن: تأويل الحد الأدنى من النصوص بتفاضل بين المدرستين، بدءاً بعلل الأحكام وختماً بنسق مقاصد الشريعة، من هنا غلبة المنهج التأويلي) والثاني مع الثالث (حل معضلة التشريع بما يقتضيه الظاهر: تحليل الحد الأقصى من النصوص بتفاضل بين المدرستين بدءاً بأسباب وقوع الأحكام وختماً بنسق السنن العقدية، من هنا غلبة المنهج التاريخي)**؟

فإذا سلمنا بفرضية تبادل التحديد بين الموقفين الظاهري والباطني في مجال الشريعة تبادله بين المذهبين السني والشيعي في مجال العقيدة بالشكل الذي أصبحا عليه بعد سيطرة النظر الاعتزالي (بهشمياً كان أو أشعرياً) إلى أغلبيتيهما والعمل الخارجي على أقليتيهما الغالية (إسماعيلياً كان أو حنبلياً) أمكن لنا أن ندرك وحدة الفكر الإسلامي العميقة في مجاليه الأساسيين،

= ما حصل في تاريخنا الحقيقي يمكن القول لوصفه دون منازع ممكن: إن كل المرتزقة الذين تنكروا خلفاء خرجوا على الخلفاء بل وقتلوهم: إنهم أمراء خوارج بالمعنى الذي شرحنا، وكل الزنادقة الذين تمكروا علماء خرجوا على العلماء الحقيقيين، بل وقتلوهم ليس بالضرورة ذبحاً بل تنكيلاً اجتماعياً وإهمالاً إن لم يكن محنة وسؤالا: إنهم علماء معتزلة بالمعنى الذي شرحنا. وانتخاب العلماء والأمراء في هاتين السلطتين بعد اقتناع الأمة والشهادة لهم بعدم اعتزال اجتهادها وبعدم الخروج على جهادها اعتراف بالحصول الفعلي والشرعي للتحصيلين، ومن ثم استئهال لمنزلة العلماء والأمراء الصالحين الذين يمكن توليتهم الأمر ببعديه؛ الديني للتشريع والسياسي للتنفيذ.

قصدت الشرع وأصوله والعقد وأصوله. ذلك أن كل ما عدا هاتين الممارستين (العقد والشرع) ونظرياتهما (أصول الشرع وأصول العقد) من علوم الملة يقبل الرد إلى: علوم نوعي الأدوات المنهجية، وعلوم نوعي الغايات الأخروية من منظور العقد أو من منظور الشرع.

١- فأما علوم الأدوات المنهجية فهي ضربان كلاهما مضاعف: علوم الأدوات اللسانية والأدوات المنطقية (الأدوات الشكلية)، وعلوم الأدوات التاريخية والأدوات الرياضية التقنية (الأداة المضمونية: علوم الآيات الدينية والآيات الكونية).

٢- وأما علوم الغايات الأخروية فهي ضربان كذلك، وكلاهما مضاعف أيضاً: علوم غايات الجوارح الفردية، وغايات المؤسسات العمومية الراعية لوظائف العمران (العبادات الشكلية: الفروض الدينية للفرد والجماعة) وعلوم غايات الضمائر الفردية وغايات الأخلاق العامة (العبادات المضمونية: الأخلاق الدينية للفرد والجماعة).

وتلك هي منظومة العلوم الإسلامية كلها، منظومتها الناتجة عن كون علم النصين المضاعفين (القرآن المكي والقرآن المدني والحديث القدسي والحديث العادي) والموضوع الواحد (**التاريخ الفعلي لتحقق القيم الدينية في العمران البشري إما خلال حصوله**

الفعلي في التجربة المحمدية أو خلال خبره الصادق في القص القرآني) ذي الوجوه الأربعة بحسب مناظير النصوص الموضوع الواحد الذي تدور عليه النصوص يعد العبادة المثلى للإنسان من حيث هو إنسان. أما علوم القرآن والحديث والتاريخ المقدس فهي فوق كل تصنيف أداتي أو غائي، لأنها عبادة مطلوبة لذاتها فضلاً عن كونها منبع كل العلوم الأداتية والغائية كما بينا في بحث سابق[1] :

---

(١) ويحمل هذا البحث عنوان مناهج فهم النص الديني ومناهج قرائته تاريخاً وتصوراً وفيه نتناول هذة الموضوعات طلباً لشروط الاستئناف المبدع وإحياء لما سبقت إليه أمة الإسلام غيرها من الأمم قبل أن تتعطل قدراتها الإبداعية بسبب ما نصف في هذا البحث خاصة. وليس من مطلوب البحث الفلسفي الدخول في جزئيات العلوم بل مطلوبه مقصور على الأصول وشروط التأسيس والتجاوز النقدي الذي يمثل نبض قلب الفكر في كل مراحل التاريخ الحي للأمم. وقد تجد من يتنمر من منطلق قشور الجزئيات فيجادلك في أمور ثانوية يبين بها أنه صاحب ذاكرة من النوع الذي يغلب على بليد التلاميذ، فيرشدك إلى خلو زاده مما حصل في تقدم الفكر الإنساني في المجال الذي لا يزال يمضغ فيه الخواء ويطحن الماء. وقد سمعت أحد المزعومين كباراً يحتج بأن كل علم لا يمكن أن يتنكر لمراحله الماضية. وطبعاً فمثل هذا الكلام هو من نوع الحق الذي يراد به الباطل. ذلك أن علاقة أي علم بالماضي ذات بعدين:

١- فهي علاقة العلم بماضيه الذي لا يزال حياً في فعله الحي، وتلك هي العلاقة التواصلية التي تجعل الماضي ليس ماضياً بل هو عين الحاضر، وأكثر من ذلك إذ هو معين مشروعات المستقبل.

٢- وهي علاقة بالماضي الذي مات، فتكون علاقة العلم به علاقة التاريخ الخارجي لمراحله التي لم يصبح علماً إلا بفضل تجاوزها والتحرر من أخطائها الحائلة دون ولوجه مرحلة الشكل العلمي الحقيقي.

وأغلب القشور التي يحتج بها هؤلاء هي من النوع الثاني. فكل فن لم =

١- القرآن المكي للعقيدة ببعدي ما بعد التاريخ وما بعد الطبيعة نزولاً منهما إلى التاريخ والطبيعة.

٢- والقرآن المدني للشريعة ببعدي التاريخ والطبيعة صعوداً منهما إلى ما بعد التاريخ وما بعد الطبيعة.

٣- والحديث القدسي تأويلاً محمدياً بهدي إلهي لمعاني النزول وشروطه، وتحقيقاً فعلياً لمثال أو عينة منهما.

٤- والحديث العادي تأويلاً محمدياً بهدي إلهي لمعاني الصعود وشروطه، وتحقيقاً فعلياً لمثال أو عينة منهما.

٥- ووحدة الكل في التاريخ الإسلامي **(الذي هو تاريخ الإنسانية كلها لكونه دين الفطرة، ومن ثم فهو تاريخ لا ينفصل فيه التاريخ الروحاني أو إدراك الغايات عن التاريخ الزماني أو تحقيقها، ولا**

= يتجاوز الاعتماد على وصل قضاياه بعوامل الذاكرة النفسية بحيث يمكن للتلميذ البليد صاحب الذاكرة القوية والعقل الضعيف لا غير أن يصبح عالماً فيه (إذ لو صح ذلك لكان رواة الشعر شعراء!) لم يصل بعد إلى مرحلة العلم، لأن وصل القضايا العلمية ينبغي أن يكون منطق التفاعل بين مقوماتها التي تحدد نسقها تحديداً جامعاً مانعاً. وهو لا يكون كذلك من دون المنطق الأسمى الذي يحدده في الدين المنظور الموحد بين علم أصول العقيدة (للعلم والعقد) وعلم أصول الشريعة (للعمل والشرع) وفي الفلسفة المنظور الموحد بين الفلسفة النظرية (للعلم والوجود) والفلسفة العملية (للعمل والقيمة). وكل من يستقرئ تاريخ الفكر البشري يعلم أن هذه العلوم العشرة (الدينية الخمسة والفلسفية الخمسة) متآلفة في مراحل الإبداع ومتنافرة في مراحل التقليد من تاريخ الأمم المؤثرة في التاريخ الكوني.

الزماني عن الروحاني بالمعنى نفسه. والتاريخ الروحاني هو تاريخ الوعي الديني النظري والعملي، والتاريخ الزماني هو تاريخ الوعي السياسي النظري والعملي. والنظري يعني في التصور والرمز والعملي يعني في التحقيق والواقع) في الحدث الفعلي خلال كل أبعاد تاريخ البشرية، وفي الحدث الرمزي الذي يمثله القص القرآني.

نعد التوالي الخاضع لمنطق الفعل ورد الفعل بين مذاهب أصول الفقه في الإسلامين السني والشيعي قد أدى إلى أمرين نقدمهما فرضية بحث. فإذا أثبتهما الاستقراء التاريخي كانا كافيين لإثبات صحة الفرضية النظرية التي نقدمها:

١- لابدَّ أن يكون التوالي بين مذاهب أصول الفقه الأربعة السائدة في الإسلام السني توالياً قابلاً للتفسير بهذه الفرضية.

٢- لابدَّ أن يكون للإسلام الشيعي مذاهب مناظرة وبالمنطق نفسه، وإن بتناظر عكسي بين مقوماتهما مع التوالي نفسه، حتى وإن اتسمت هذه المذاهب بأسماء مختلفة.

وطبعاً فسنكتفي بإثبات الأمر الأول تاركين الأمر الثاني من الفرضية لعالم بتاريخ أصول الفقه الشيعي يثبتها أو يدحضها، مع اليقين من أن إثبات الأمر الأول يعد قرينة قوية جداً على صحة الأمر الثاني لأنه يكاد يكون دليلاً على قابليته للإثبات؛ إذ هو مجرد تناظر عكسي، ومن ثم فإثبات أحد الأمرين دليل كاف على

صحة الفرضية. فترتيب **مذاهب أصول الفقه التي سيطرت على المجال الفقهي والأصولي** في الإسلام السني هو التالي: المالكية والحنفية مرحلة البداية ثم الشافعية والحنبلية مرحلة الغاية.

ويمكن أن نقول بصورة سريعة: إن هذه المذاهب الأربعة الرئيسية تكونت بآليتي العلاج الأبسط في تحليل مقومات الظاهرة التشريعية. وهاتان الآليتان مكنتها من تأسيس أصول مذاهبها الفقهية دون وعي صريح بفضل دور التفاعل بين الآليتين على دور الآليتين ذاتهما وبالأصل الجامع بينهما وبين تفاعليهما جمعاً يجعله في الحقيقة أصلهما المتقدم عليهما على النحو التالي، مع الغفلة الكاملة على ما قد يصيب الآليتين والتأثيرين والأصل من تحريف ظاهري يؤول إلى تشريع الخرافة العامية حول ما بعد التاريخ، وسلطان الاستبداد السياسي على التاريخ، وتحريف باطني يؤول إلى تشريع الخرافة النخبوية حول ما بعد الطبيعة سلطان الاستبداد السياسي على الطبيعة (ويجمع التصوف بين الخرافتين فيتطابق مع الجبروت السياسي - بحجة أمر الله الغالب - سوء فهم للقضاء والقدر وصفه القرآن الكريم في آل عمران بظن الجاهلية التي يحكمها التحالف بين سلطان فرعون المادي وسلطان هامان الرمزي). وذلك هو السر في انحطاط الأمة:

١- آلية تحديد المنهج لاستخراج الأحكام الموجودة في النص، وهي آلية لسانية منطقية.

٢- آلية تحديد المصدر لتأسيس الأحكام غير الموجودة في النص، وهي آلية وجودية معرفية.

٣- التفاعل الأول: أثر الآلية الأولى (اللسانية المنطقية) في الثانية (الوجودية المعرفية) أو التحليل المقاصدي للأحكام: اللسان والمنطق لتحليل النص وتجاوزه إلى المقاصد.

٤- التفاعل الثاني: أثر الآلية الثانية (الوجودية المعرفية) في الأولى (اللسانية المنطقية) أو التأويل الواقعي للأحكام: الوجود والمعرفة لتأويل النص وتجاوزه إلى الأحداث (ومنها أسباب النزول)..

٥- الأصل الجامع، وله وجها ظهور في التاريخ الفعلي:

٥-١- الأول هو أصل كل تحريف للتشريع:

ويفهمنا هذا الأصل ما حصل في تاريخنا الحقوقي والسياسي: إنه التطابق بين تأثير الظاهرية التي هي الوجه الفقهي الملازم للخروج غاية (٣) وتأثير الباطنية التي هي الوجه الفقهي الملازم للاعتزال غاية (٤) التطابق المؤدي إلى اغتصاب العلماء (الذين اعتزلوا الجماعة المجتهدة) والأمراء (الذين خرجوا على الجماعة

المجاهدة) للسلطتين التشريعية والتنفيدية. وقد تحقق الاستبدادان بعمل وعلم فاسدين، لأن اغتصاب الأمراء للتاريخ والطبيعة (الوجه المادي من العمران) يمحض العقل للتحيل (مفهوم السياسة العلماني) واغتصاب العلماء لما بعد التاريخ وما بعد الطبيعة (الوجه الرمزي من العمران) يمحض الدين للتخيل (مفهوم السياسة الأصلاني) فيوقعان الأمة ضحية للتحالف بين السخف العنيف الذي يسميه العلمانيون تحديثاً وعقلانية، والعنف السخيف الذي يسميه الأصلانيون تأصيلاً وروحانية!

٥-٢- والثاني هو أصل الإصلاح الدائم للتشريع:

وكان يمكن لهذا الأصل لو وجد في واقع المسلمين (إذ هو موجود في شريعتهم أو في واجبهم الذي أهملوه) أن يحقق قيم الإسلام الحقيقية لو عمل به المسلمون. إنه التحرر بالعلم الاجتهادي (علم العمران) من اغتصاب العلماء والأمراء لكل شروط التشريع الشرعي بقشور معرفية وحيل سياسية، والتحرر بالعمل الجهادي (السياسة الشرعية) من اغتصاب العلماء والأمراء للشروط نفسها بقشور خلقية وحيل سياسية، اغتصابهما السلطتين التشريعية والتنفيذية، واستنادهما في الاغتصاب إلى العلاقة الباطنية (متصوفة الباطن) والظاهرية (فقهاء الظاهر) بالنص الذي انحط إلى منزلة المبرر الشكلي بأداتي التحيل والتخيل

المستعبدتين للمؤمنين. وتلك هي الثورة التحريرية ذات المدخلين النظري والعملي التي حاول البحث في شروطها الفيلسوفان اللذان يعدان الإسلام حركة إصلاح دائم، لذلك رأيناهما الهاديين لسعينا نحو فحص أعماق فلسفة التشريع الإسلامي التي سادت منذ تأسيس المذاهب الفقهية الغالبة وتحديد الفلسفة التشريعية للبدائل الممكنة:

١- ابن تيمية بنظرية العلم والتنوير الديني ضد السلطان المستمد من الخرافة الصوفية والفلسفية والعنف.

٢- وابن خلدون بنظرية العمل والتنوير العقلي ضد السلطان المستمد من العنف والخرافة الفلسفية والصوفية.

المسألة الوسطى

منطق الثورتين التيمية والخلدونية ودلالتهما

لما كانت بدايات المذاهب مجهولة فإننا مضطرون لاستنباط صفاتها التي نريد تحديدها مما آلت إليه في غاياتها المعلومة، ولا نكتفي بالتخريف المفسر لخصائص المذاهب بعرضيات أصحابها النفسية أو بظرفياتهم الاجتماعية. فلو كانت هذه العوامل مؤثرة لكان كل من سنحت له مؤسساً للمذاهب. فالمذهب المالكي (البداية) والمذهب الحنبلي (الغاية) يشتركان بعد استقرارهما في غلبة الظاهر على الباطن، وفي نسبة التشريع لظاهر النص

وللممارسة الفعلية للجماعة الإسلامية لاشتراكهم في فهمه مبدئياً[(١)] .

الشريعة ذات قيامين هما ظاهر النص وإجماع الجماعة.
والمذهب الحنفي (البداية) والمذهب الشافعي (الغاية) يشتركان بعد استقرارهما في غلبة الباطن على الظاهر، وفي نسبة التشريع إلى باطن النص وإجماع العلماء الذين يختصون مبدئيا بفهمه[(٢)] :
الشريعة ذات قيامين هما باطن النص وإجماع العلماء.

---

(١) لأن المبدأ في هذه الحالة هو أن التشريع فرض عين وليس فرض كفاية، حتى وإن كان صوغه الفني فرض كفاية. ولا يخطئن أحد فيظن كون أشهر المؤصلين بالمقاصد من المذهب المالكي أن المقاصدية من لوازم هذا النسب دون سواه. فبعد تكون المذاهب الفقهية وسيطرة الأشعرية (=اعتزال معتدل) على السنة كان أول من أسس المقاصدية أعلام المذهب الأشعري. ولما كان أغلب الأشاعرة شافعية كان من المفروض أن يكون المؤصلون بالمقاصد شافعيين. لكن نفيهم للتعليل الغائي حال دونهم وتعميم المقاصدية في فقهم الشافعي. وغلبت المقاصدية على المالكية لقولها بالتعليل الغائي للظن بأن من ينفيه ينفي الحكمة الإلهية. ومع ذلك فنحن نعتبر المقاصدية في المالكية من أعراض تبادل التأثير بين المذاهب وليست من مقومات المذهب. وبصورة أدق فهي من ثمرات عموم منهج الاعتزال المعتدل على غالبية السنة: إذ الفقه المقاصدي يؤول في الغاية إلى ما يشبه فقه التحسين والتقبيح العقليين في ما لا نص فيه مع غطاء نصي غائم هو مقاصد الشريعة. ولا يخفى على اللبيب أن مثل هذا التفسير قد يستنكره كل من يتمسك بقشور المذاهب، لعدم درايته بلوازم القول بالمقاصد التي نبين أهمها في الفقرات الموالية من البحث.

(٢) لأن المبدأ في هذه الحالة هو أن التشريع فرض كفاية وليس فرض عين، حتى ولو كان فهمه في متناول الجماعة.

١- فالظاهر هو ظاهر النص، وظاهر الممارسة في التاريخ الفعلي للأمة، ولكل منهما حدان غايتان؛ أدنى وأقصى. فالفهم بظاهر النص يؤول إلى التحليل اللساني، والفهم بظاهر التاريخ، يؤول إلى الرؤية الخرافية لتاريخ الجماعة. لكن للظاهرين حدان: أدنى يمثله المالكية وأقصى يمثله الحنبلية.

٢- والباطن هو باطن النص وباطن الممارسة في التاريخ الفعلي للأمة، ولكل منهما حدان غايتان؛ أدنى وأقصى كذلك. فالفهم بباطن النص يؤول إلى التأويل اللساني، والفهم بباطن التاريخ يؤول إلى الرؤية الميتافزيقية لتاريخ الجماعة. وللباطنين مثل الظاهرين حدان: أدنى يمثله الحنفية وأقصى يمثله الشافعية.

وبذلك يقع التناظر بين المذاهب على النحو الآتي:

أداة التحليل اللساني والخرافة: من مميزات المذهبين المغلبين للظاهر على الرغم من كونهما في صريح موقفهما يعارضان الظاهرية الصريحة، لكنهما يصبحان من الظاهرية الشرعية عندما يصبح التحليل اللساني والخرافة مقصوداً بهما تبرير المضامين العامية المعروفة عندئذ، واعتبارها معبرة عن الحقيقة التي تتضمنها النصوص الدينية.

أداة التأويل اللساني والمتافيزيقا: من مميزات المذهبين المغلبين للباطن على الرغم من كونهما في صريح موقفهما يعارضان

الباطنية الصريحة، لكنهما يصبحان من الباطنية الشرعية عندما يصبح التأويل اللساني والميتافيزيقا مقصوداً بهما تبرير المضامين الفلسفية المعروفة عندئذ واعتبارها معبرة عن الحقيقة التي تتضمنها النصوص الدينية.

فلا يكون النص الديني إلا جثة هامدة تؤول إما في ضوء **أحكام العامة المسبقة** أو في ضوء **أحكام الخاصة المسبقة**. وهذا تقريباً ما يحصل حالياً عند الأصلانيتين المتصارعتين في لحظتنا. فالأصلانية الدينية تفسر الدين وفق فهم النخب **التقليدوية** فهمها المزعوم دينياً للحياة. والأصلانية العلمانية تفسره بحسب فهم النخب **الحداثوية** فهمها المزعوم فلسفياً للحياة. وكلا الفهمين عامي إلى الأذقان. ذلك أن المقصود بالدين عند الأولين أنه فهم أيديولوجيي الأحزاب الدينية الذين لا يتجاوز علمهم بالدين عناوين العلوم النقلية، والتاريخ الخارجي للنقل، مطلقين عليها اسم المعرفة الدينية الأصيلة. والمقصود بالفلسفة عند الثانين هو فهم أيديولوجيي الأحزاب العلمانية الذين لا يتجاوز علمهم بالفلسفة عناوين العلوم العقلية والميتافزيقا الخارجية للعقل مطلقين عليها اسم المعرفة الفلسفية الحديثة.

لكن المعرفة الأولى - المزعومة دينية - ليس لها من علوم الدين إلا الاسم، والمعرفة الثانية - المزعومة فلسفية - ليس لها من علوم

الفلسفة إلا الاسم. وأكبر الأدلة على ذلك أن رهان التنافس بين الحزبين ليس طلب الحقيقة الدينية (**بمناهج النقل العلمية: علوم اللغة والتاريخ**) أو طلب الحقيقة الفلسفية (**بمناهج العقل العلمية: علوم الرياضيات والطبيعة**) بل هو توظيف قشر النقل وطلاء العقل من أجل السلطان السياسي على العامة إما بالعنف الرمزي ما بعد التاريخي، أو بالعنف الرمزي ما بعد الطبيعي: **وكلاهما يستند في الواقع الفعلي إلى العنف المادي العسكري و(البوليسي) كما هو بين في الأنظمة والحركات التي تسمى علمانية قومية، والأنظمة والحركات التي تسمى دينية إسلامية.**

وبين أن من غاص في أعمال ابن تيمية وابن خلدون ينتهي ضرورة إلى أن الأول لا يمكن أن يكون حنبلياً، وأن الثاني لا يمكن أن يكون مالكياً، على الرغم من نسبهما الرسمي الذي هو كذلك. فكلاهما في الحقيقة لا يصح وصف منظوره بالانتساب إلى أي مذهب من المذاهب الأربعة المعلومة. إذ هما قد أحدثا ثورة على مبادئها الأربعة من حيث ما فيها من نزعة ظاهرية وباطنية عند الالتفات إلى الماضي، وما فيهما من نزعة أصلانية وعلمانية عند الاشرئباب إلى المستقبل في ضوء عملهما الثوري:

١- نظرية اللغة وما بعدها.

٢- ونظرية التاريخ وما بعده.

٣- ونظرية العلم وما بعده.

٤- ونظرية الطبيعة وما بعدها.

والفرق الوحيد بين الرجلين أن ابن تيمية حقق ثورة في **نظرية المعرفة النظرية والوجود** من منظور العقيدة لإبداع فلسفة نظرية ووجودية بديلٍ مما كان سائداً في الفلسفة والكلام اللذين يتأسس عليهما الفقه والتصوف. وكان مدخله ثورة منهجية تنطلق من المبدأين الثالث والرابع لتنتهي إلى المبدأين الأول والثاني من أجل التخلص من العلاجين الظاهري والباطني للمسألة التشريعية. أما ابن خلدون فحقق ثورة في **نظرية المعرفة العملية والتاريخ** من منظور الشريعة لإبداع فلسفة عملية وتاريخية بديل مما كان سائداً في الفلسفة والكلام اللذين يتأسس عليهما الفقه والتصوف. وكان مدخله ثورة منهجية تنطلق من المبدأين الأول والثاني لتنتهي إلى المبدأين الثالث والرابع من أجل التخلص من العلاج الظاهري والباطني للمسألة التشريعية. فيكونان قد حققا الثورة نفسها على الرغم تقابل المدخلين بسبب اختلاف المنطلقين النظري والعقدي عند الأول، والعملي والشريعي عند الثاني.

ذلك أن عمل ابن تيمية في **مجال الفقه وأصوله** ترد ثمراته عند التحليل الدقيق والعميق إلى إعادة النظر في أدوات مذاهب أصول الفقه الأربعة، للتخلص من المذاهب نفسها والعودة إلى نبع

التشريع في تعيينيه الحقيقيين (**آيات القوة الثانية أو القرآن والحديث ومعطياتها هي مادة النقل الصحيح**، و**آيات القوة الأولى أو عالم الخلق -الوجود الطبيعي أو المادي وعالم الأمر - الوجود التاريخي أو الخلقي ومعطياتها هي مادة العقل الصريح**) خلال تحديد جديد بالترتيب التالي لنظرية اللسان[1] ونظرية المنطق وما يترتب على ذلك في نظرية التاريخ ونظرية الوجود عامة والوجود الإنساني خاصة من منظور العقيدة، أي من خلال نظرية العلاقة بالله علاقة متخلصة من أصل الفكرين الظاهري والباطني. لم يكن قصد ابن تيمية الانتخاب التلفيقي بين المذاهب كما فهم منه قادة الإصلاح في القرن التاسع عشر، بل كان يريد العودة إلى النبع الأصلي: وهذا يقتضي أن نفهم القصد من السنة والجماعة عنده. فالمدلول المقصود ليس الصيغة الاسمية فيكون معناه تقليد الماضي من حيث ثمرات أفعاله، بل الصيغة المصدرية التي تعني الكون مثل أهل الصدر قدرة على الإبداع والفاعلية: **القصد هو السن والجمع.**

---

(١) عالجنا جل آراء ابن تيمية الخاصة بهذه المجالات في ثلاثة أعمال؛ أحدها القسم الخاص به في رسالة الدكتوراه، والثاني مقال حول الفكر الإصلاحي التيمي، والأخير مقال حول التنوير الديني وأخطاره، عندما يتحول إلى فلسفة سد الذرائع، وقتل البعد الرمزي العلمي والفني في حياة البشر، وهما الأداتان الوحيدتان لفاعلية الفكر. لذلك فلا حاجة إلى الإحالات كما نفعل بالنسبة إلى ابن خلدون، رغم أننا قد عالجنا فكره بنفس الدرجة. لكننا لم نربط ذلك بهذه المسائل ربطاً مباشراً كما فعلنا بالنسبة إلى ابن تيمية.

ومعنى ذلك أن الثورة تتمثل في عودة الأمة إلى فعالية السنن التشريعي الجامع للأمة وفعالية جمع الأمة لتحقيق الإجماع التشريعي.

وعمل ابن خلدون في **مجال الفقه وأصوله** ترد ثمراته بالمعايير نفسها إلى إعادة النظر في أدوات مذاهب أصول الفقه الأربعة للغاية والغرض نفسهما خلال تحديد جديد بالترتيب المقابل لنظرية الوجود عامة ونظرية الوجود الإنساني خاصة[١]، أي من خلال علاقته بالله المتخلصة من النزعتين الظاهرية والباطنية[٢]، وما يترتب على ذلك في نظرية المنطق[٣] ونظرية اللغة[٤]. وهنا أيضاً لم يكن قصد ابن خلدون في المقدمة الانتخاب التلفيقي بين العقل والنقل كما حاول تأويله ابن الأزرق في **بدائع السلك** وفقهاء النهضة والإصلاح في فكرهم الصحفي المباشر والخالي من العمق

(١) نظرية الإنسان الخلدونية أو ما يسميه بحب التألة والرئاسة الإنسانية، ومفهوم معاني الإنسانية وضرورة الحرية في العمران، وكيف أن العسف والعنف يقتلان معاني الإنسانية والأمل في العمل ما يؤدي إلى فقر الأمم.

(٢) ما يقوله في التصوف وعلاقته بالباطنية وكذلك التصور السينوي للشرع علاقته بالقطب في فصل التصوف من المقدمة، وما يقوله في التاريخ والملاحم والجفر إلخ...

(٣) انظر ما يقوله ابن خلدون في نظرية العلم في المقدمة، وفساد الفكر المجرد غير المطابق لمادة بعينها وخاصة في العمرانيات.

(٤) انظر ما يقوله ابن خلدون في نظرية اللغة وتعذر التعبير عن التجربة الصوفية في كتابه (شفاء السائل لتهذيب المسائل).

النظري، بل هو عاد إلى منبعهما الواحد أو الفطرة حيث يتطابق الشرع والوجود فيتحد التشريع المستند إلى علمهما: ذلك أن الرب الخالق والله الشارع إله واحد: سنن الطبيعة مطابقة لسنن الشريعة، ومن ثم فلا يمكن للتاريخ أن يكون علمياً إذا تعارض في فهم سننه النقل الصريح والعقل الصحيح.

ويترتب على ذلك أن ابن تيمية لا بد أن يعيد النظر في نظرية العمل والقيمة (**الكلامية - الصوفية**) من منطلق إعادة النظر في نظرية العلم والوجود (**الفلسفية - الكلامية**) لتحرير البشر من جبرية الفعل الإنساني والتاريخ. كما يترتب عليه أن ابن خلدون لا بد أن يعيد النظر في نظرية العمل (**الفلسفية - الصوفية**) من منطلق إعادة النظر في نظرية العمل (**الكلامية-الفقهية**) لتحرير البشر من تحكمية الفعل الإنساني والتاريخ. فلم يعد علم اللسان والمنطق متقدمين في شكل علم أصول الفقه (**المقصور على قضية استنباط الأحكام من النصوص**) الذي بات من ثم أهلاً لاسم أصول التشريع (**الجامع لكل العناصر التي سنحدد في القسم التصوري من البحث**) ولم يعد ظاهر الواقع وباطنه مسيطرين على مضمونه سيطرة تيسر اغتصاب العلماء والأمراء للسلطانين التشريعي والتنفيذي (**الخرافات العامية واليتوبيات الفلسفية وهما تتحدان في سلطان الأساطير الصوفية**) بل باتت كل هذه العناصر خاضعة

للبحث العلمي الحقيقي الذي يمكن الأمة من تحقيق الشروط الضامنة لعصمة تشريعها المبني على التواصي بالحق (**الاجتهاد العلمي النظري والعملي**) والتواصي بالصبر (**الجهاد العملي المطبق لثمرات العلم النظري في التعامل مع الطبيعة والعالم، والعلم العملي في التعامل مع التاريخ والعمران): علم اللسان والمنطق من منطلق نظرية منهج ومعرفة جديدة، وعلم التاريخ والعمران من منطلق نظرية وجود وقيمة جديدة.**

والحصيلة أن ابن تيمية قد خلص الشريعة ونظرية العمل من غاية المآل الذي ينتج عن التأثير الخفي للموقفين الظاهري والباطني، من منطلق إصلاح العقيدة بتغيير نظرية العلم وما بعد الطبيعة، وأن ابن خلدون خلصها وخلص نظرية العمل من المآل نفسه، من منطلق إصلاح الشريعة بتغيير نظرية العمل وما بعد التاريخ. فكانت غاية الأول إحياء شروط عمل العقل والإرادة في مستوى **الإبداع التاريخي الرمزي (النظر)** خاصة دون أن يغفل الإحياء في مستوى **الإبداع التاريخي الفعلي (العمل)**. وقد أسهم فيهما هو بنفسه بالدور الذي أداه في المعارك التي خاضها مجاهداً بالقلم والسيف. وكانت غاية الثاني إحياء شروط عقل العمل والإرادة في مستوى الإبداع التاريخي الفعلي، خاصة دون أن يغفل الإحياء في مستوى الإبداع التاريخي الرمزي. وقد أسهم فيهما هو بنفسه بالدور الذي أداه في المعارك التي خاضها مجاهداً بالتصنيف

في علوم عصره كلها، وخاصة في التاريخ ومنهجه النقدي، وبالمساهمة الفعلية قدر مستطاعه في أحداث عصره الدبلوماسية والعسكرية.

وعندئذ يمكن أن نحدد ما يقبل الاستمداد من الدين بوصفه أصل أحكام شريعة الأمة؛ أحكامها المتعالية على التاريخ، وحقائق عقائد الأمة؛ حقائقها المتعالية على الطبيعة. فما يمكن أن يستمد من النصين إذا اعتبرناهما معين أحكام الاحتكام إلى سنن الخلق والأمر (لا معين الأحكام العينية) يقتضي أن نحررهما من اعتبارهما مصدراً مادياً مباشرة، أو بتوسيع مدى الأحكام الموضوعي بالقياس. ذلك أن الحصر العلمي للمتعالي من الأحكام لا يمكن أن يحصل قبل الفصل بين مادتها وصورتها. فمادة الأحكام أو الموضوعات والسلوكات التي تعيرها الأحكام لا تقبل الحصر من منطلق النص إلا إذا شوهناه، فنزلناه من شرف المصدر إلى حضيض المبرر، كما حصل في الفقه وأصوله بتأثير خفي من الظاهرية والباطنية عند الذهاب بهما إلى الغاية النظرية: **كل المواد المذكورة في النص حالات خاصة لا تقبل التعميم حتى في نوعها، فضلاً عن الزعم بحصر المواد الشرعية فيها: وهو أمر سلم به الرسول نفسه عندما أثنى على جواب القاضي الذي عينه عن سؤاله إياه: بم تقضي؟**

لذلك فالعيب الأساسي في التوسيع القياسي للمادة الشرعية أنه منزلق لا يتوقف حتى يقطع كل تقازيح التأويل من أدناها **(قياس**

التعليل الصريح على أعيان الأحكام) إلى أقصاها **(قياس التعليل الضمني أو المقاصدي)**. فنظرية المقاصد هي غاية هذا المنزلق الموسع والمضيق تحكمياً لشرع الله بالاستناد إلى وهم حصر المواد الشرعية بتصنيف مناطات الأحكام أو العلل تحت مسمى المقاصد. لكن تحديد المواد اللامتناهية قابلة للتصنيف المفتوح والمناسب لتقدم المعرفة بالأحوال من منطلق سنن الفطرة، وليس من منطلق علل أحكامها.

وحتى بهذا المنظور العلمي فإن المواد ترد إلى مجالات لامتناهية الموضوعات من خلال نسبتها إلى نوع تعلقها بالإنسان المشرع له تحديد أحكام، وتطبيقاً على أعيان الأفعال بمقتضى كونها موطن التزاحم والتنافس بين البشر: **وتلك هي مجالات القيم الخمسة، قصدت مجال قيم الذوق (الفنون) وقيم الرزق (الاقتصاد) وقيم النظر (العلوم) وقيم العمل (السياسة والأخلاق) وقيم الوجود (الفلسفة والدين)**. والقيم من حيث هي نسب بين الموضوعات اللامتناهية، وتنافس الناس عليها ناتجة عن دور الموضوعات اللامتناهية في أبعاد وجود البشر المادي والروحي. وهذه الأبعاد قابلة للحصر بالعقل الصريح والنقل الصحيح. فأجناس أبعاد وجود الإنسان من حيث علاقتها القيمية ذات الأصناف الخمسة التي ذكرنا **(الذوق والرزق والنظر والعمل والوجود)** بالموضوعات اللامتناهية ثابتة على الرغم

من كون أعيانها متداخلة ومتطورة في التاريخ البشري: **وذلك هو المتعلق الأساسي لكل تشريع سماوياً كان أو وضعياً.**

لذلك فالأحكام الشرعية (**وهي أحكام أو سنن إلهية وليست قيماً لأنها ليست علاقة ذاتية بين الإنسان والموضوعات، بل هي فوق كل الذاتيات والموضوعيات**) تتعلق بشروط العدل والصدق وبمعاييرهما في التعامل حول هذه القيم ليس في مستوى عين الأحكام فحسب، بل في المسائل التي كاد فقهاؤنا يهملونها (**وخاصة من حيث التنظير للقيام المؤسسي الضامن لتعين المعايير والحافظ لها، ولعل أفضل مثال على ذلك غياب شروط موضوعية الأحكام التي يمكن أن تتحقق بتعدد درجات القضاء، وتعدد القضاة في كل درجة، ومراقبة الرأي العام للسلك القضائي، وليس لأخلاق القاضي وحدها على الرغم من أهمية دورها طبعاً**) على الرغم من أنها الشرط الضروري والكافي لتحقيق الممكن من العدل الشرعي والطبعي، أو ما تقتضيه الفطرة التي تتوسل الذرائع العقلية لتتحقق.

فالتشريع والقضاء لا يتعلقان بها من حيث هي قيم، إذ هي كذلك بمقتضى وظائفها التي هي طبائعها في حياة الإنسان المادية والروحية، بل من حيث شروط التعاوض العادل في التزاحم حولها والتعامل بها والتنافس عليها بين البشر، لكي تكون سبب تعارف بينهم لا علة تناكر: **وذلك هو الحكم الأصل لكل الأحكام سواء حصر مجالها داخل جماعة بعينها أو عممناها على كل البشر. وهو**

حكم صريح لا يحتاج إلى تعليل مستنبط، فضلاً عن كونه يرجع المقاصد الضرورية إلى شروط وجود العمران الطبيعي الذي يرتقي ليصبح أسمى بفضل الغايات الشرعية التي هي شروط العمران الخلقي. فالآية تقول: ﴿يا أَيُّها النّاسُ إِنّا خَلَقْناكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْناكُمْ شُعُوباً وَقَبائِلَ لِتَعارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقاكُمْ﴾ [الحجرات: ٤٩/١٣].

فالتكامل الجنسي والتعدد من أجل التعارف بمعنييه (معرفة ومعروفاً) والتعارف من أجل الدرجة عند الله التي تتحدد بمقدار التقوى في المعرفة (بعدم الحكم بالظن) والمعروف (بالتعامل بالتي هي أحسن). ولعل هذا المثال يوحي لنا بأهم خاصية في التعليل القرآني للأحكام.

ليس التعليل في الآية مبدأ للتعميم، بل هو ربط بين الحكم وشرطه الوجودي الذي حققه الله (**ولا يمكن لأحد أن يحققه بصورة أفضل**) كما في هذه الحالة. فالحكم هو تقوى الله. وشرطه بيانه في أفضل خلقه (**الإنسان**) عندما يوجد في أكمل شروط تحقيق وجوده الأمثل (**الأمة**). وشرط الأمة التعارف. وشرط التعارف الوجود المتعدد في الجماعة. وشرط التعدد هو التكاثر. والتكاثر شرطه وجود الجنسين للتوالد. فيكون جوهر التعليل القرآني الذي مثلنا له بهذه الآية بيان التطابق بين مشيئة الله من حيث هو رب

خالق (**سلسلة العلل الكونية**) وإرادته من حيث هو إله مشرع (**سلسلة الأحكام الأمرية**) بمصطلح شيخ الإسلام ابن تيمية.

فإذا حق لنا أن نحاكي الله في شرف القيام بما أنعم به على الإنسان من قدرة على محاكاة الخلق، ومن قدرة على محاكاة الأمر - وهذا هو مضمون الاستخلاف والتكليف بالاجتهاد النظري أو التواصي بالحق الذي نزل به القرآن بمعنيي الباء (**مضموناً للقرآن في مقابل الكذب لمعرفة الحقيقة الكونية والشرعية وطريقة لتحقيقه في مقابل الباطل للعمل بها خضوعاً لأحكامها واستعمالاً لما تمكن منه الأدوات**) والجهاد العملي أو التواصي بالصبر - فينبغي أن يكون ذلك بمقتضى أحكام هذه المحاكاة المأمور بها وفي الحدود المتناهية لهذه القدرة (**طبعاً وشرعاً أي إن الإنسان لا يستطيع أن يتجاوز المحاكاة إلى المضاهاة مهما تجبر واستكبر**) تخلقاً بأخلاق القرآن في السعي إلى الحصول على القدر الممكن إنسانياً من الصفات المقدسة: **أن يكون ذلك بحسب علم الخليفة بسنن المستخلف في الكون وفي التاريخ سننه المعرفية والقيمية.**

فيكون الاجتهاد العقلي النظري (**الذي تستمد منه العقيدة المطابقة للوحي عامة وللقرآن المكي والحديث القدسي خاصة**) أصل كل جهاد إرادي عملي (**تستمد منه الشريعة المطابقة للوحي عامة وللقرآن المدني والحديث العادي خاصة**). وبذلك يكون كل تطابق

اجتهادي بين سلسلة العلم الطبيعي والخلقي (**النظر والعقيدة**) وسلسلة القيم المعرفية والخلقية (**العمل والشريعة**) شرعياً إذا خضع لأحكام التطابق التي حددها القرآن الكريم في أحكام العناصر التالية التي تعد وجوه عناية التشريع بشروط تحقيق هذا التطابق:

مسألة أولى: فالنص مصدر لأحكام فعل التشريع نفسه أحكامه التشريعية الإجرائية طبيعة ووظيفة.

مسألة ثانية: و هو مصدر للأحكام المؤسسية التشريعية من حيث بنيتها ووظيفتها.

مسألة ثالثة: ومصدر لأحكام فعل التقاضي الإجرائية من حيث تحديد مقومات فعل التقاضي وشروطه واختصاصات درجاته وترتيب أفعال التقاضي وآجالها وشروط السماع وعدم السماع والتنفيذ.

مسألة رابعة: وهو مصدر لأحكام مؤسسات التقاضي من حيث بنيتها ووظيفتها.

مسألة أخيرة: وهو أخيراً مصدر للأحكام الخلقية للجماعة التي هي المشرع الوحيد فرض عين على كل أفرادها.

إن مفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض عين. وهو جوهر التشريع. وهو الشرط الذي إذا حققته الأمة (الآية ١٠٤

من آل عمران) كانت خير أمة (الآية ١١٠ منها) وشاهدة على غيرها من الأمم (وهي أحكام حددتها الآية التي شرحنا وآيات العصر الثلاث). ويكون التشريع مباشرة أو باختيار الأمة بحرية من يتولاه نيابة عنها للقيام بهذه الوظيفة إنابة صريحة بحسب مؤسسات شارطة لحصوله على أفضل وجه وأولها وجود مؤسسة الخلافة التي هي رأس السلطة التشريعية رمزاً للأصل القرآني للتشريع بما في ذلك التشريع الذي تضعه الأمة لعدم النص.

وفي إطار ذلك يحدد التشريع الأحكام الخلقية والشرعية التي يخضع لها القائمون بوظيفة التشريع في بعده النظري وفي بعده التطبيقي أو القضاء. وهما وظيفتان تنتسبان إلى الكفاية لا إلى العين. لكن القضاة بخلاف المنظرين ينبغي أن تنتخبهم الجماعة من بين من تراهم أفضل من يمثل أخلاقها لتطبيق تشريعاتها بمقتضى الأثر المباشر للقضاء، بخلاف التنظير الذي يبقى في مستوى الفكر العلمي ولا ينتقل إلى العمل إلا عند إقراره من سلطة التشريع المنتخبة.

وينبغي أن نختم هذا الفصل بشرح مفهوم النقلي من المعرفة لنحرر الفكر الإسلامي دينياً كان أم فلسفياً من سخف المقابلة بين مصادر المعرفة عند الإطلاق وبعلل ليس لها علاقة بالعلم ولا بالعمل، بل مصدرها الحقيقي هو إعادة تأسيس السلط الوسيطة

التي نفاها الإسلام. فلا معنى لنقلي من دون صورة عقلية ولا لصورة عقلية من دون مضمون نقلي، سواء تكلمنا عن المعرفة الدينية أم عن المعرفة الفلسفية. فنلزد الأمر توضيحاً حتى لا يتصور القارئ أننا نعني بها المعرفة الدينية. فالمعرفة الدينية ليست معرفة إلا إذا أضافت إلى المضمون النقلي الصورة العقلية. ومن ثم فهي ليست نقلية إلا بالوجه الذي تكون به كل معرفة عامة والمعرفة الفلسفية خاصة نقلية: أي ما تعده كلتاهما أمراً معطى، أو متلقى، وليس للعقل فيه دور لكونه من جنس الواقعات ننفعل بها دون أن تكون من فعلنا سواء كان ذلك حقاً أو فرضاً لابدَّ منه حتى نميز بين فعلنا النظري وموضوع فعلنا النظري. والفرق بين المعطى أو النقلي الفلسفي والمعطى أو النقلي الديني ليس في القول بوجوده، إذ لا بد من مادة في كلتا الحالتين هي موضوع المعرفة، بل في طبيعة المصدر المنقول عنه، وفي خاصية العموم أو الخصوص التي يتصف بها المعطى المنقول.

وقد مر هذا التصور بمرحلتين أولاهما دامت إلى ما قبل الدين الخاتم، والثانية بدأت بفضل الثورة التي أحدثها في النقل والعقل على حد سواء. ففي المرحلة الأولى كان المعطى الفلسفي هو ما يستخرجه من مادة المعرفة الحسية عقل بعض المصطفين طبيعياً **(نظرية المعادن النفسية عند أفلاطون ونظرية الخاصة عند فلاسفتنا): إنه**

علاقة بين الإدراكات الحسية العامة وملكات عقلية مخصوصة. وكان المعطى الديني هو ما يتلقاه من مادة المعرفة الحدسية حدس بعض المصطفين إلهياً (**نظرية الاصطفاء الإلهي**): **إنه علاقة بين الإدراكات الخلقية العامة وملكات حدسية مخصوصة**. وبذلك فكلا الإدراكين ليس بالأمر الكلي، بل هو للمصطفين من البشر طبعياً كان هذا الاصطفاء (**المعادن النفيسة في الفلسفة**) أو إلهياً (**المصطفين من البشر**). ومثلما حاول أصحاب نظرية الاكتساب العقلي نقض النظرية الأولى القائلة بالانتخاب الطبيعي للفلاسفة حاول أصحاب نظرية الاكتساب الصوفي مناقضة النظرية الثانية القائلة بالانتخاب الربوبي للأنبياء.

لكن تجاوز النظريتين لم يتحقق إلا بفضل ثورة الوحي الخاتم الذي ينتج عنه ضرورة أن الاجتهاد المعرفي والجهاد العلمي أصبحا فرضي عين على كل إنسان من حيث هو إنسان شرطاً في أهلية الاستخلاف وإرث الارض. وعلى الرغم من أن النظرتين المتقدمتين على هذه الثورة الإسلامية لم ينقطع القول بهما فإنهما باتتا أقليتين. ذلك أن التصور الذي أصبح سائداً بعد نظرية ختم النبوة وتحريم السلطة الروحية أو كنيسة الوسطاء بين الله وعبيده هو القول بالفطرة الكلية في المعرفتين الفلسفية والدينية. عندئذ بات الأمر مختلفاً تمام الاختلاف.

ولنبدأ بوظيفة المعرفة من مدخل وظيفتها الدينية. فما المعطى للجميع؟ أو ما مادة التأمل أوالتفكر الذي يدعو إليه القرآن الكريم بمقتضى الفطرة؟

إن مادة المعرفة المطلوب تدبرها والتفكر فيها هي **التجربة الخلقية والروحية** شرعياً **والتجربة الطبيعية والمادية** كونياً. وكلتاهما مشاعة للجميع ما يغني عن الوسطاء الروحيين أو العقليين إلا إذا اقتصر دورهم على دور الباحثين المختصين والمعلمين كما في كل خبرة أخرى. وصورة المعرفة المطلوب استعمالها في الحالتين هي ملكات العقل التي تمكن الإنسان من التأمل والتدبر والتحليل والتأويل. لذلك كان القرآن دعوة للجميع من أجل استعمال مداركهم، حتى إن أكبر أمر يعاب على الناس هو عدم الاستفادة من مداركهم والعيش كالأنعام. وحتى يتحقق ذلك بات الأمر مرهوناً بمنظومة تربوية مناسبة لظرف المخاطب يتقدم فيها بعد الطريقة والتأويل على بعد المنهج والتحليل ووظيفتها تحقيق شروط الاجتهاد والجهاد: ولنسم ذلك بالطريقة أو الشرعة عملاً بنص الآية ٤٨ من المائدة.

ولننظر الآن في المعرفة من مدخل وظيفتها الفلسفية. فما المعطى للجميع بمقتضى الفطرة؟ إن المعطى من حيث المادة هو التجربة الحسية والمادية التي هي مشاعة للجميع. لذلك بات

الفكر الفلسفي دعوة للجميع لاستعمال مداركهم لمعرفة ما يحيط بهم من موجودات. ومن حيث الصورة المعطى هو ملكات العقل التي تمكنه من التأمل والتدبر والتأويل والتحليل. وحتى يتحقق ذلك بات الأمر مرهوناً بمنظومة تربوية مناسبة لظرف المخاطب، يتقدم فيها بعد المنهج والتحليل على بعد الطريقة والتأويل بالمعنى نفسه. ومن ثم فإن صورة المعرفة واحدة في الحالتين والفرق الوحيد هو تقديم الطريقة والتأويل على المنهج والتحليل أو العكس بسبب تقديم المعطى التاريخي وما بعده على المعطى الطبعي وما بعده أو العكس.

وبذلك فلا يكون المضمون مختلفاً إلا إذا عددنا الفكر الديني مقصوراً على أحد قسمي التجربة البشرية، والفكر الفلسفي على القسم الآخر. لكن إذا فكر الفيلسوف فيما يفكر فيه الديني وفكر الديني فيما يفكر فيه الفيلسوف أصبح المضمون المضاعف موجوداً عندهما بالتساوي، ولم يبق الفرق إلا في التقديم والتأخير، ومن ثم في المنظور المقدم للطريقة والعلم العملي على المنهج والعلم النظري أو العكس. الفيلسوف ينطلق من التجربة الحسية والمادية ويصعد إلى التجربة الخلقية والروحية. والديني يعكس فينطلق من التجربة الخلقية والروحية لينزل إلى التجربة الحسية والمادية.

ويبدو أن عصري الفلسفة الأخيرين ميالان إلى هذا الخيار الثاني. لذلك فإن الفكر الديني يبدو قد أصبح الطابع السائد على كل الفكر البشري من حيث المضمون والمنظور العملي، والفكر الفلسفي هو السائد من حيث الصورة والمنظور النظري. وذلك هو الأمر الذي أصبح واحداً معبراً عن وحدة الفطرة بعد ختم الوحي: التأمل والتدبر لاستخراج القوانين علمياً والعبر خلقياً بكلا الترتيبين الاجتهادي في النظر وذلك هو التواصي بالحق، والجهادي في العمل وذلك هو التواصي بالصبر. والتواصيان هما شرطا الاستثناء من الخسر.

المدخل التصوري المطابق للتاريخ

مقومات العملية التشريعية

(القسم السلبي)

سنكتفي بمناقشة الشكل الأتم من نظرية المقاصد[1] عند الشاطبي[2] من وجهين فلسفيين هما مسألتا هذا الفصل.

---

(١) فقه المقاصد هو الغاية الطبيعية لعلم أصول الفقه الذي يعد النص مصدراً للأحكام التشريعية الموضوعية من حيث مادتها طبيعة ووظيفة إذا ربط الحكم بمقصد معين يستنتجه منه في علاقة الأداة بالغاية. فإذا سلمنا بأن الأحكام في صلتها بالمقاصد تؤدي هذه الوظيفة فهل يقبل هذا التصور التعاكس، فنستطيع أن نستنتج من المقاصد الأحكام الموصلة إليها؟ أم أن المقصد وحده لا يمكن أن يعين أدوات تحقيقه (=الأحكام) أو السلوك التشريعي الموصل إليه؟ لا يمكن أن نقبل هذه الوظيفة الناقلة من المقصد إلى الحكم المحقق له ما لم نثبت أن العلاقة بين المقصد المعين والوسيلة المعينة الموصلة إليه علاقة تلازم تصح طرداً وعكساً. ولما كانت هذه الحالة نادرة إن لم تكن منعدمة لكون المقصد نفسه يمكن تحقيقه بما لايتناهى من الطرق والوسائل، ولكون الخيار بينها محكوماً بالمفاضلة التقنية (النجاعة) في حدود السنوح (ما يتوافر من الوسائل) بات هذا القول مردوداً: وتلك هي علة اللجوء إلى إباحة المحظورات عند الضرورات.

وقد عالج فكرنا الكلامي هذا المشكل على مستويين؛ نظري (المقابلة المشهورة بين الاعتزال والأشعرية حول التفسير الغائي) وعملي (المقابلة الأكثر شهرة بينهما حول التحسين والتقبيح العقليين) . والغريب أن الفكر الأشعري الذي نفى شرطي القول بالمقاصد في العقيدة هو الذي وضع نظرية المقاصد في الشريعة. فكيف نفهم هذه المفارقة؟ سنرى أن استناد الفكر الإسلامي كله في العمق إلى الموقفين النظري والعملي الهامشيين (الاعتزال والخروج) في العقيدة، والموقفين النظري والعملي الهامشيين في الشريعة (الباطن والظاهر) هو الذي يفهمنا كل الخصائص والمفارقات =

= التي انتهى إليها بعد أن أداه ذلك الاستناد إلى العقم الإبداعي في النظر والعمل على حد سواء. فهذه المواقف الهامشية نتجت عن الحسم العجول في فهم الحلول القرآنية المحددة لطرق الوعي بأسرار الوجود والقيمة ولمناهج بناء العمران والتاريخ عليه. ذلك أن ميتافيزيقا العقل الساذج الاعتزالي وخرافة الإيمان الغافل الخارجي لا يمكن إلا أن تؤديا إلى ثمرة مرة في النظر والعمل على حد سواء، هي غلو تحريف الباطنية المتحيلة كما رأيناها في الماضي، ونراها الآن عند علمانيي عصرنا من مقلدي ماضي الغرب بغير فهم، وغلو تخريف الظاهرية المتخيلة كما رأيناها في الماضي ونراها عند أصلانيي عصرنا من مقلدي ماضينا بغير فهم.

(٢) لا نحتاج إلى عميق مناقشة لمحاولة الشيخ الطاهر بن عاشور تطوير نظرية المقاصد (فضلاً عن المحاولات الموالية التي هي دونها عمقاً وعلماً بالنقل والعقل). وذلك لسببين؛ فمحاولته أولاً ستقع بوقوع نظرية الشاطبي التي هي الأكثر متانة ونسقية من حيث المعمار المعرفي. ولأنها ثانياً تعبر عن وعي غائم بأمر كان يمكن أن يكون ثورة لو أدرك صاحب المحاولة أن محاولته تقتضي عكس ترتيب الشرف الشرعي بين الجهات التي ذكرها الشاطبي. لأن التوسيع لا يمكن أن يعد جديداً ما لم يتعلق بالضروري من المقاصد، لأن ما عداه لا يجادل الشاطبي ولا غيره في قابليته للتوسيع. ومعنى ذلك أن محاولة ابن عاشور إذا تعلقت بالضروري من المقاصد أقل نسقية منطقية من محاولة الشاطبي. لكنها أكثر عمقاً بهذا الحدس، على الرغم من كون حدسه بقي غائماً. فهو لم يدرك السند النظري للتوسيع. وكان ينبغي أن يكون هذا السند التراتب بين مقاصد الرتبة الضرورية التي يمكن أن يكون بعضها أداة لبعضها الآخر: فالحياة في الجهاد بالنفس مثلاً وسيلة لمقصد أسمى منها هو الدين. وهو لم يدرك أصل مقتضياته ونتيجته الحتمية. وهذا الأصل هو فتح باب اللامتناهي إذا بقي التشريع مقاصدياً بالمدلول نفسه، لأن المقاصد بهذا المعنى الراجع إلى شروط تحقيقها تنتهي إلى اللامتناهي بمعنيي التسلسل والدور. فتكون النتيجة الحتمية التخلي النهائي عن المقاصدية. إنها بهذا المعنى تؤدي إلى التسلسل لأن كل الشروط مشروطة هي بدورها. وهي تؤدي إلى الدور لأن كل شرط من حيث هو شارط لما بعده ومشروط بما قبله ليس إلا نقطة في دائرة متناهية بمجرد غلقها الناتج عن إيقاف التسلسل لكي نقدم عرضاً محدداً=

المسألة الأولى: نعالج فيها مقومي نظرية المقاصد، أعني مبدأ التأسيس الاستقرائي للمقاصد من حيث الاستيفاء والكلية، ومبدأ الترتيب الجهوي بينها (**الضروري والحاجي والتحسيني**).

أما **المسألة الثانية** فنعالج فيها شرطي القول بالمقاصد اللذين يدوران بين الامتناع العقلي والتحريم الشرعي: شرط العلم المحيط بالعلاقة بين المقصد ووسائل تحقيقه، وهو ممتنع عقلاً فضلاً عن نفيه محجوبية الغيب وشرط التفسير الغائي، وهو محرم شرعاً لما ينتج عنه من تناقض بين الشاهد والغائب في مسألة القضاء والقدر والخير والشر في الوجود كما سنرى.

المسألة الأولى

مقوما نظرية المقاصد

المقوم الأول مبدأ الاستقراء

فمم استقرئت المقاصد؟ لا يخلو الأمر الذي استقرئت منه المقاصد من أن يكون أحد العناصر الثلاثة الآتية سواء أخذت فرادى أو جمعت في تواليف زوجية أو ثلاثية. وعدم حصول الاستقراء في العناصر يثبت من باب أولى عدم حصوله في

= للشروط المقاصد. لذلك فالتوسيع العاشوري مبني على سوء تحليل وعدم إدراك لنتيجة التوسيع الحتمية فضلاً عن استحالة بناء النسق النظري من دون قطع تحكمي لتسلسل الشروط ودورانها.

التواليف: **النص الشرعي والتجربة العمرانية والعلاقة بينهما في تاريخ المعرفة بهما.**

١- **النص الشرعي:** سواء اقتصرنا على الشريعة الإسلامية أو عممنا على كل الشرائع.

والأمر المستقرأ في الحالتين هو النصوص الحاصلة. وهذا ما لا نعلم أحداً قام به لا بالنسبة إلى النصوص التشريعية الإسلامية ولا بالنسبة إلى النصوص التشريعية عامة[1] . فيكون المقصود

(١) الشاطبي الموافقات في أصول الشريعة دار الكتب العلمية بيروت ط٣، ٢٠٠٣: ((والمعتمد إنما هو أنا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراء لا ينازع فيه الرازي ولا غيره....وإذا دل الاستقراء على هذا وكان في مثل هده القضية مفيداً للعلم فنحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة. ومن هذه الجملة ثبت القياس والاجتهاد فلنجر على مقتضاه)) كتاب المقاصد الكتاب الثالث من الموافقات ص٤-٥. لكن المهم أنه يكتفي لبيان الأصل الاستقرائي بالنسبة إلى الضروريات بهذه الجملة العجيبة: ((وقد قالوا: إنها مراعاة في كل ملة)) ص٨. فمن القائل وإلام استند؟ الله أعلم! وطبعاً لا يمكن أن نثبت بأي دليل أن الشرع لمصلحة العباد من منظورهم ما لم نثبت قضيتين شارطتين؛ أولاهما يتعذر إثباتها دون رجم بالغيب، والثانية إثباتها السوي هو الذي يحول دون مآل سلطة التشريع إلى ما آلت إليه من اغتصاب باسم علم المصلحة والعمل بها من حيث هما فرض كفاية يلغي دور الأمة في التشريع من حيث هو فرض عين مباشرة أو بالإنابة الحرة:

١- لا بد أولاً أن نثبت أن وجود العباد نفسه لمصلحتهم، وهي قضية ما بعد تاريخية متناقضة؛ إذ كيف يكون العبد قد خلق من أجل مصلحة لا يحتاج إليها إلا إذا خلق. أما كان من الأفضل ألا يخلق فيكون غنياً عن تلك المصلحة! ولو سألت أغلب الناس من منظورهم العقلي لمصلحتهم لقالوا لك- لفرط ما يعانون من =

=الحياة -: إنهم يفضلون ألا يكونوا قد خلقوا! والمعلوم أن الله لم يعلل الخلق بمصلحة المخلوق من منظوره، بل من منظور الله الذي لا نستطيع له فهماً. فهو قد قال جل من قائل: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥١/٥٦].

٢- ولا بد ثانياً أن نعين من يعود إليه تحديد المصلحة بعد ختم الوحي الذي ينفي السلطة الوصية، وهي قضية تاريخية. والمعلوم أن غياب المؤسسة الشرعية التي تقوم بوظيفة التشريع نيابة عن الأمة وانعدام آليات إنابة شرعية هما مصدر كل اغتصاب للسلطة التشريعية من قبل العلماء والسلطة التنفيذية التي تتحكم فيهم من قبل الأمراء (استعمالاً لمصطلح ابن تيمية في تعريف صنفي أولي الأمر). ولما كانت هاتان القضيتان مما يهمله القائلون بنظرية المصلحة بات القول بها تأسيساً ضمنياً لاغتصاب السلطة، وللاستبداد الروحي للعلماء، والاستبداد المادي للأمراء.

وبصورة عامة فما مصلحة الإنسان من الوجود الدنيوي؟ بل وحتى من الوجود قبل الدنيوي وبعده إذا رضينا بحكم العقل الذي لا يهديه إيمان؟ نفاة التعليل عن الأحكام ليسوا أغبياء ولا جاهلين بتعليل الأحكام النصية: فهي صريحة في الحكم ولا تحتاج إلى استنباط أو تأويل. وبالمناسبة فمن الخطأ الشائع تأويل كلمة (يستنبطونه) الواردة في (الآية ٨٣ من النساء) بمعنى الاستنباط الفقهي لتأسيس سلطان الفقهاء بوصفهم من أولي الأمر المشار إليهم في الآية عطفاً على الرسول الكريم: فاستنباط الفقهاء يتعلق بالنصوص جيئة وذهاباً بينها وبين النوازل، في حين أن الآية تتكلم على البشائر أو النذائر التي ترد على المسلمين فيذيعونها دون فهم ما يفسد على القيادات خططها الاستراتيجية في السلم والحرب. وإذن فلا علاقة لها بالفقه بالمعنى الاصطلاحي، وعلم أولي الأمر هنا هو الاستراتيجية السياسية والعسكرية المناظرتين للبشائر والنذائر في الآية.

نفاة التعليل يقصرونه على كونه من علامات الحكم، ومن ثم فهو غير قابل للقياس عليه، لأن الاشتراك في العلامات ليس من المقومات فيكون قوياً على جعل التشريع القياسي من جنس التشريع النصي. وهم قد راعوا في ذلك ما هو أهم من حاجة الفقه لتحقيق المناظرة بين النصوص المتناهية والنوازل اللامتناهية، لأن فتح باب التعليل بالمصلحة هو عينه المنزلق الموصل إلى العلمانية والإلحاد، فضلاً عن كون المصلحة التي حددها الوحي لو كانت معلومة لاستغنينا عن الرسل.=

بالاستقراء هنا أمراً لم يحصل فعلاً، بل عدَّ في باب الحاصل من خلال شبه استقراء لضروب التعليل التي توصل إليها الفقهاء، ومن ثم فهو تصنيف غير منهجي لمناطات الأحكام التي يجمعها جنس واحد: الشريعة من أجل مقصد جامع هو مصالح العباد الذي يرد به على الرازي.

٢- **التجربة العمرانية:** سواء اقتصرنا على العمران الإسلامي أو عممنا على كل عمران.

والاستقراء هنا أيضاً لم يحصل بصورة منهجية، بل عدَّ من باب الحاصل من خلال شبه استقراء للممارسة القضائية في تنظيم العمران لشؤونه التي يكون هذا الاستقراء محاولة لتصنيف الوظائف التنظمية في العمران البشري.

= والعلماني محق في استنتاج تاريخية التشريع من حصره في وظيفته المصلحية. فإذا قلنا بها فعلينا أن نقول بنتيجتها المضطرة: تاريخية التشريع السماوي نتيجة مضطرة لحصره في المصلحة حتى لو تكلمنا عن نوعيها الدنيوي والأخروي، لأن العلماني لا ينفي النوع الثاني بل يعده من مختلقات الإنسان نفسه توفيقاً بين نقص الواقع وكمال المثال في الخيال. هذا فضلاً عن كون التشريع بالمصلحة كما يمكن أن يكون بالتوسيع، فهو يمكن أن يكون بالتضييق بل وبالتعطيل. ألم يذهب من جادل في الصيام من أجل مصلحة البلاد في الإنتاج والعمل إلى هذا الحد فأفتى بضرورة الإفطار في رابعة النهار؟! أليس كل محاولات إفساد الشرع الإسلامي مصدرها ادعاء تحقيق المصالح أو درء المضار؟ لما كان وجه تأثير العلل التي هي علامات مجهولاً بات القياس عليها مستحيلاً.

٣- العلاقة بين ١ و ٢ في علوم عصر العلماء الذين يزعمون تحقيق عملية الاستقراء: وقد أشار ابن خلدون إلى ذلك في كلامه على موضوع علمه، وما يمكن أن يكون شبيهاً به في أصول الفقه والأمر، عندئذ لا يحدد استقراء، بل تصوراً قبلياً للوظائف العمرانية. قال ابن خلدون: ((وهذا الفن الذي لاح لنا النظر فيه نجد منه مسائل تجري **بالعرض** لأهل العلوم في براهين علومهم، وهي من جنس مسائله بالموضوع والطلب مثل (....) ومثل ما يذكر في **أصول الفقه** في باب إثبات اللغات، وأن الناس محتاجون إلى العبارة عن المقاصد بطبيعة التعاون والاجتماع تبيان العبارات أخف، ومثل ما يذكره **الفقهاء في تعليل الأحكام الشرعية بالمقاصد** في أن الزنا مخلط للأنساب، مفسد للنوع، وأن القتل مفسد للنوع، وأن الظلم مؤذن بخراب العمران المفضي لفساد النوع، وغير ذلك من سائر المقاصد الشرعية في الأحكام. فإنها كلها مبنية على المحافظة على العمران، فكان لها النظر فيما يعرض له)) (المقدمة ص. ٦٣-٦٤).

والمشكل أنه إذا صح ٢ استغنينا عن ١ عند ترتيب المقاصد، الترتيب الذي يقدمها عليه أصحاب النظرية: **الضروري**[١] **والحاجي**

---

(١) سنقصر البحث في عمدة نظرية المقاصد: المقاصد الضرورية من حيث صفة الضرورة ومن حيث رتبتها مدخلاً سريعاً لما هو أهم، قصدت إمكانها ونجاعتها ومعقوليتها العقلية ومشروعيتها الدينية. وكان يمكن أن يكون أول سؤال حول =

والتحسيني. أما إذا قلبنا الترتيب فإن ١ يصبح مكملاً للتشريع الوضعي المستمد من أساس الحقوق الطبعي بما يتعالى عليه من أساسها الشريعي. لكن عندئذ يمتنع الحصر، لأن الحاجي والتحسيني مما لا يتناهى. ولعل ضمير محاولة الشيخ الطاهر بن عاشور هو قيامه بهذا القلب دون وعي صريح به كما أشرنا في هوامش البحث، فآل به الأمر إلى نظرية في المقاصد غير القابلة

= مفارقات نوع الضروري من المقاصد. لكننا لا نريد أن نغرق في ميتافيزيقا الجهات. ولنكتف بهذه المفارقة: فكيف يمكن لنوع الضروري من المقاصد أن يكون هو وبقية عناصره ضرورياً بمقتضى ضرورة أحد عناصره؟ ذلك أن المقاصد الخمسة ليست ضرورية للعمران إلا إذا كان الدين ضرورياً له، وكان هذا الدين قائلاً بضرورة الضروريات بما فيها ذاته كضرورة، وبترتيبها الترتيب الذي يجعل بعضها قابلة لأن تتحول من مقصد إلى وسيلة لمقاصد أسمى منها! نوع ضروري مشروط ومشروط بأحد عناصره فوق ذلك هذا من عجائب العقول! فمن لم يكن مؤمناً بالدين عامة وبالدين الإسلامي خاصة لا يرى ضرورة للدين في العمران. وحتى إذا قبل به فهو يقصره على مفهومه الفاسد، أي الدين المستغفل للعامة بالمعنى الذي يقصده فولتار. لذلك فكل الضرورات لا تستقيم إلا إذا آمن الإنسان أولاً ثم آمن بما يعده الدين ضرورياً، وبهذا الترتيب. وإذا كان الضروري هو بمعنى ممتنع تصور عدمه منطقياً وما ليس منه بد خلقياً وما لا نستطيع له دفعاً وجودياً فإن المعاني الثلاثة لا تنطبق على المقاصد. فتصور عدمها ليس ممتنعاً بدليل عدم الكثير منها. وهي ليست مما ليس منه بد، لأن البدد لامتناهية من دون الكثير منها في مجتمعات الضرورة بالمعنى الثالث: ما لا نستطيع له دفعاً. وهي ليست ما لانستطيع له دفعاً لأن الطاغوت دفع جلها إن ليس كلها. ولعل أكثر الأمثلة دلالة حفظ الأنساب مقصداً لمنع الزنا. فكثرة اللقطاء لم تمنع العمران الغربي من سلطان النفاذ إلى السماء! ونقاوة الأنساب في بعض القبائل لم تحل دونها والنزول دون التراب وحط العمران إلى السراب أو الخراب!

للحصر حتى وإن لم يصرح بذلك. وكل ما لا تقبل مبادئه الحصر لا يمكن أن يكون قابلاً لعلم موثوق به كما نبين لاحقاً.

المبدأ الثاني: مقوم الترتيب وهو يقتضي عدم نفع المقاصد في شكلها الحالي لعلتين

العلة الأولى عند القبول بنظرية المقاصد هي اعتبار رتب المقاصد وفق هذه الجهات دون فهم كونها ينبغي أن تكون بالترتيب المقابل تماماً. فليس حفظ الدين على الإطلاق ضرورياً بل حفظ الدين الصحيح، وإلا لتساوت الأديان. وليس حفظ المال ضرورياً على الإطلاق بل حفظ المال الحلال. وهكذا بالنسبة إلى كل المقاصد. ومن ثم فكل مقصد لا يكون مقصداً شرعياً إلا بتحقق الأوصاف التامة فيه، التي رتبت هذا الترتيب الفاسد. ولنا مثالان معينان في القرآن؛ أحدهما قدم في شكل مثال حي وهو تعليل العبد الصالح لقتل الابن غير الصالح توضيحاً لموسى عليه السلام. والثاني قدم في شكل مبدأ عام عند مقابلة القرآن بين (الحياة) و(حياة) قاصداً أن الحياة التي تستحق الحياة هي الحياة التي تتوافر فيها شروط الكرامة والمنزلة الإنسانية، وليس مجرد الحياة العضوية. والمعلوم أن أرسطو كذلك قد حدد مقصد السياسة بهذا المعنى فرآه تحقيق شروط الحياة الفضلى لا مجرد الحياة كما يرى

طغاتنا الذين يرون مجرد توفير الخبز كافياً لاستحلال المواطنين وحرمانهم من الحياة الحرة والكريمة.

ولا أحتاج إلى التوكيد على أنه إذا وجد تفاضل بين عناصر الرتبة الجهوية نفسها لم تعد رتبة واحدة في نظام الجهات: **أي إن الضرورة إذا كانت تزيد وتنقص فإنها لم تعد ضرورة واحدة، وهي هنا تزيد وتنقص كيفياً، وليس كمياً فحسب، ما دامت المقاصد الضرورية تتفاضل إلى حد يكون فيه بعضها وسيلة لبعضها الآخر!** هذا فضلاً عن كون حفظ ما هو ضروري تغني فيه الطبيعة عن الشريعة التي أتت لترتفع بالطبيعة إلى رتبة أسمى من الضرورة رتبة تليق بالإنسان من حيث هو عابد ومستخلف فيها، وليس من حيث هو مجرد صاحب حياة عضوية تتقدم فيه الضرورة؛ على الحاجة والحاجة على التحسين.

وفي الجملة فإذا سلمنا بنظرية المقاصد في الشريعة فينبغي قلب سلم الترتيب بحيث يصبح التحسيني فيها متقدماً على الحاجي والحاجي على الضروري الذي يكون في آخر الرتب لاستغنائه عن الشرائع السماوية، بل لأن حفظه لمجرد حفظه هو العلة الأولى في الخروج عن كل الشرائع السامية سماوية كانت أو وضعية كما هو الحال في ظروف الحروب والفوضى داخل نفس الدولة وبصورة عامة بين الدول في السياسة الدولية التي تشبه شريعة

الغاب بسبب تقديم الحاجة على التحسين والضرورة على الحاجة!
ثم إنه ليس من وظيفة الشريعة حفظ المقاصد، بل وظيفتها تحقيق أفضل ما يمكن أن تكون عليه شروط تحقيقها في التاريخ: **وتلك هي علاقة الديني محدداً للغايات بالسياسي محدداً للوسائل. لذلك يمكن الزعم بأن أكبر آفات الفقه الإسلامي أن المختصين فيه تصوروه مؤسسة تحافظ على أدنى شروط الحياة بدل أن تكون مؤسسة تنمي شروط أفضل حياة بشرية ممكنة. وليس من دليل أبلغ من فهمهم للمقاصد الضرورية فهمهم البديل من الهدف الحقيقي منها لو سلمنا بها مقاصد شرعية:**

فالقصد بحفظ العقل إن قلنا بنظرية المقاصد وسلمنا بوظيفة الحفظ لا التنمية ليس هو ما فهم الفقهاء كتحريم الخمر أو المخدرات. فمفسدات العقل من حيث هو ملكة طبيعية حرمت نصاً ولا يحتاج فيها الناس إلى تعليل بمقصد حفظ العقل. إنما المقصود إن صحت نظرية المقاصد تحقيق شروط نماء الملكات العقلية بتحقيق شروط عملها بحرية: **وذلك هو مقصد (!) دعوات القرآن للتفكر والتدبر والتذكر وتأنيبه كل من لا يعقل بعقله، ولا يبصر ببصره، ولا يسمع بسمعه، ولا يعي بفؤاده.** وهذه أمور واجب حفظها كلها يقتضي تنميتها بحرية استعمالها لا بإخضاعها لسلطان الفقهاء باسم حفظها من الزيغ والضلالة ظناً منهم أنهم محيطون بالصواب والهداية. ولما كان عمل العقل في القرآن

الكريم عملاً شخصياً بالضرورة وعملاً نقدياً (للرد القرآني على **كل احتاج بتقليد الآباء**) بات من الضروري أن يكون حفظ العقل تكوينه النقدي وحرية ممارسة نشاطه بالحدود التي توجبها الأخلاق (**شرعة**) والمنهجية (**منهاجاً**) من دون سلطان الأوصياء: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهاجاً﴾ [المائدة: ٥/٤٨].

وقس عليه حفظ المال. فهو حفظ المال الحلال لا حفظ المال المرسل. ومن ثم فليس حفظ الملكية بقطع يد السارق الذي يعمم بالقياس الفاسد مفهوم السرقة، فضلاً عن كون العلاج اللاحق لم يصبح المبدأ الغالب على الشرع الإسلامي إلا بعد أن فسدت التربية الإسلامية التي تحقق العلاج السابق أو الوقاية. إنما حفظه يكون بتحقيق شروط تكوينه السوي، وأولها الدولة العادلة (**فليس كل مال حق لمالكه إن لم يكن حق الملكية مشروعاً**) وشروط توزيعه المناسب للجهد والعدل وفق ما فرضه الإسلام من معايير. فيكون الحفظ هنا تحقيق شروط المكافأة العادلة التي هي شرط شروط الازدهار الاقتصادي الموظف للحياة الفضلى ولحماية الحقوق.

وحفظ العرض ليس مقصوراً على تقاليد الجنس وجرائم الشرف. إنما هو حفظ الكرامة البشرية. وأول شروطها حرية صاحبها في ملكية نفسه وحرية التصرف فيها من دون سلطان يعلو عليه غير السلطان الإلهي كما يدركه هو بعد أن تكون الأمة

قد قامت بواجب تأهيله للإدراك السوي. أما مقصد النسل فلا معنى لوجوده أصلاً بين المقاصد الضرورية، لأنه جزء من مقصد الحياة والنفس اللتين لا تحفظان من دون التناسل.

وحفظ الدين ليس فرض الطقوس، بل هو حرية المعتقد، والإيمان عن قناعة وبحث شخصي على الأقل بالنسبة إلى الراشدين وتربية غير الراشدين، إلى حين الرشد تربية تؤهلهم لهذه المسؤولية حتى يكون لاستنتاج القرآن الكريم من تبين الرشد من الغي حرية العقد معنى.

ومقصد الحياة ليس مقصد (**حياة**) بل الحياة الكريمة، عملاً بالمقابلة القرآنية المعلومة بين التصورين. فإذا أهين صاحب الحياة باتت الحياة حياة لا الحياة وبات اعتبارها مقصداً يحافظ عليه من التلاعب بأحكام الدين وقيمه المقدسة. ولولا هذا الفهم لما كان للثورة المحمدية ولوجوب الجهاد معنى. فلا يكون حفظ الحياة مقصداً، بل المقصد هو حفظ الحياة التي لأجلها خلق الإنسان، حياة الفرقان والوجدان اللذين لأجلهما استعبده الله ليستخلفه: فالله لا يريد أن يعبد من كائنات ذليلة حقيرة بل من كائنات فيها الأنفة التي لأجلها كرمهم ووضعهم فوق كل الملائكة.

لذلك فمقاصد الشرع إذا سلمنا بها مدخلاً للتشريع – وهو ما لا نسلمه هنا إلا جدلاً – ليست كما فهمت، بل هي الشروط

التي حددتها الشريعة لتحقيق الصفات التي أمر الله الإنسان أن يتصف بها ليتخلق بأخلاق القرآن أخذاً للممكن له من صفات الكمال الإلهي. فيكون أساسها ليس استقرائياً، بل استنباطياً من صفات الله الذاتية إذا قيست فضائل الإنسان بالقدر الممكن من هذه الصفات:

١- فالعقل يعني تحقيق شروط تحقيق القدر الممكن للإنسان من **صفة العلم**، ومن ثم فالمقصد هو تحقيق شروط صفة العلم..

٢- والمال يعني تحقيق شروط تحقيق القدر الممكن للإنسان من **صفة القدرة**، ومن ثم فالقصد هو تحقيق شروط صفة القدرة.

٣- والعرض يعني تحقيق شروط تحقيق القدر الممكن للإنسان من **صفة الإرادة**. فمن لا كرامة له لا يمكن أن يكون مريداً؛ إذ هو قد فقد حرية الاختيار.

٤- والدين هو تحقيق شروط تحقيق القدر الممكن من صفة البقاء بالمعنى الروحي للكلمة، أو بعض القيومية من خلال الإيمان بالقيومية المطلقة.

٥- وأخيراً فمقصد النفس هو تحقيق شروط تحقيق القدر الممكن من محاكاة صفة الوجود، حيث تحاول الذات ذات القيام النسبي محاكاة القيام الحقيقي الذي لا يوجد إلا في الذات الإلهية.

فلا تكون الشريعة لحفظ المقاصد كما فهمها الفقهاء، بل هي لتحقيق شروط التخلق بأخلاق القرآن، ومن ثم لتحقيق الشروط التي تمكن الإنسان من التخلق بما هو مقدر له من صفات الذات الإلهية تماشياً مع العقيدة التي تأمرنا بالإيمان بأنها وحدها **المعلمة والرازقة والمكرمة والمحيية والموجدة** لكون هذه الصفات مطلقة ولامتناهية بالفعل فيها، وهي فينا نسبية ومتناهية. ومجرد إدراك ذلك هو الدليل الموصل إلى الإيمان الصادق. ويكون تحقيق تلك الشروط التي تمكن الإنسان من الاتصاف بهذه الصفات بالتربية والوقاية خلال التنشئة الإسلامية قبل أن يكون بالسلطة والعلاج بعد فوات الفوت!

لكن العلة الثانية عند نفس القبول، وهي الأهم، هي عدم نجاعة نظرية المقاصد في تحديد التشريعات المحققة لها أياً كان ترتيب التفاضل بين درجاتها. فمعرفة المشرع بالمقاصد لا تفيده في سعيه إلى تحديد التشريعات التي تحققها ما لم تكن المعرفتان بالمقاصد وبالتشريعات المحققة لها محيطتين أولاهما بالمقاصد والثانية بالتشريعات التي تحققها. إذ إن المرء لا يعلم إلا بعدياً وبعد مدى بعيد في العادة صلاح تشريع من التشريعات أو فساده. فليست علاقة التشريع بالمقصد مجرد علاقة وسيلة بغاية فتحدد تقنياً كما في حالات العمل التقني، بل هي علاقة طريقة تنشئة

بنموذج إنساني يصعب فيها معرفة أثر الأداة في تحقيق الغاية، فضلاً عن كون الأمر ليس مقصوراً على علاقة أداة بغاية. ويبقى هذا العلم مهما تعاظم - حتى لو قبلنا بهذا القياس الفاسد - علماً محدوداً ومن ثم فهو لا يمكن أن يكون محيطاً بالآثار المحتملة لتشريعاته. وقد لا يعلم ذلك أصلاً لأن أثر التشريع قد لا يحصل إلا بعد قرون كما هو الشأن فيما نلحظه من فساد حال الأمة بمقتضى ما برره الفقهاء من تحريف تشريعي أفسد مؤسسات الدولة ومؤسسات التربية فآل بالمسلمين إلى أسفل سافلين كما نبين في المثالين التاليين.

وليكن مثالنا الأول البحث في فساد مؤسسة الدولة لعلاج مسألتين في الوقت نفسه:

١- مسألة **نظرية الدولة الإسلامية** التي كان ينبغي أن تستخرج من القرآن، وهو ما نحاوله بإيجاز خلال هذا البحث.

٢- مسألة النكبات التي حلت بمؤسسة الخلافة جراء اجتهاد الفقهاء لترضية الأمراء (أمراء الجيش المرتزق الذين استحوذوا على الخلافة) اعتماداً على نظرية المقاصد (وهنا ابن خلدون نفسه لم يتجنب هذا الخطأ).

فتصور القصد من حصر الرسول الكريم الخلافة في قريش ناتجاً عن شرط الشوكة (**ومن ثم عن قصد الأهلية المادية**) أدى إلى إهمال

الشرط الرمزي للحفاظ على المركز التاريخي (**وقائع أحداث التاريخ المؤسس**) والمكاني (**الحرمان**) فضلاً عن اللساني (**اللسان العربي**) والثقافي (**الآداب العربية والحرية الفطرية للإنسان العربي الذي لم تستعبده الإمبراطوريات وطول الخضوع للسلطان الدنيوي في الماضي**) لمؤسسة الخلافة. ولما كان الرسول الكريم ليس من الغفلة بحيث يغيب عن باله أن الخلافة لن تبقى جامعة بين **الرمز والشوكة** فإن حصره إياها في قريش يفيد أنه قد ربط الخلافة بالرمز قبل الشوكة.

فالحكم والإدارة يمكن أن يكونا تابعين للشوكة، أي الجماعة أو الحزب الذي بيده السلطة التنفيذية (وهذا متغير بحسب العصبيات). أما رئاسة الأمة والتشريع فلا بد أن يكونا تابعين للرمز أو للخليفة (هذا هو الذي ينبغي أن يبقى ثابتاً ومتحرراً من العصبية التي دون عصبية الانتساب إلى الأمة أيّاً كان نوعها). ولما كان القضاء يستمد قيامه من السلطتين التشريعية والتنفيذية فإنه قد فسد بفسادهما. فمصدر الأحكام من سلطة الرمز أو الخلافة وأداة التنفيذ من الشوكة أو السلطان. وكذلك حال العلم والإفتاء سواء كان علم شروط الرمز (العلوم الإنسانية والدينية وتطبيقاتهما التربوية) أو علم شروط الشوكة (العلوم الطبيعية والفلسفية وتطبيقاتهما التقنية) فغاياتهما تابعة للتشريع وأدواتهما

تابعة للتنفيذ، ومعاييرهما تابعة للقضاء. والمجموع تتكون منه سلطة رابعة كان ينبغي أن تكون مستقلة عن السلط الثلاث السابقة، لكنها أصبحت تابعة لها ففسدت معها، ومن ثم فسدت سلطة الاجتهاد (**وهم الذين عدَّهم ابن تيمية القسم الثاني من أولي الأمر، أما القسم الأول فهو الأمراء بالمعنى الديني، أي من أمرته الأمة وليس الأمراء بالمعنى الخليجي أي من أمرته التقاليد أو الاستعمار**).

وتخضع السلط الأربع إلى أصل كل السلط ومنبعها قصدت السلطة الخامسة التي نسب الرسول إليها العصمة: عصمة الأمة أو الرأي العام الإسلامي الذي يحق له التشريع، إذ حتى القبول بالتشريع السماوي فإنه من باب وضع الأمة أو تواضعها على العمل بالشريعة السماوية. وحتى هذه السلطة فإنها تعاني من آثار الداءين اللذين أتى القرآن لتحرير البشرية منهما: نتائج تحريف السلطتين التشريعية والتنفيذية للنص والتاريخ مادياً، ولدلالتهما معنوياً، ونتائج جاهلية السلطتين المعرفية (**فقدان العلم أو النكوص إلى الأمية**) والخلقية (**فقدان الحلم أو النكوص إلى الحمية الجاهلية**). ولا نحتاج إلى طويل فحص لنرى حال الأمة وانطباق هذا الوصف عليها.

تلك هي مؤسسات الدولة الخمس بمقتضى نظرية الحكم القرآنية؛ مؤسساتها التي أفسدها ما نحاول وصف شروط إصلاحه متبعين

في ذلك نهج ابن تيمية وابن خلدون. ذلك أن هذه المؤسسات هي التي بصلاحها - من خلال عملها بأحكام القرآن - تجعل الشرع شرعياً، سواء كان مستمداً من النص الصريح (المحكم الغني عن التأويل) أو من إجماع الأمة بحسب أخلاقها الإسلامية. ولا وجود لمصدر آخر للتشريع: فلا القياس ولا المصلحة بالأمر الكافي للتشريع، إذ هما عندما **يعتزلان النص ويخرجان عن الإجماع يصبحان منبع الاغتصاب السلطوي الذي يجعل المجتهد مستبداً لتحوله إلى مشرع، بدلاً من أن يقتصر دوره على وظيفة المستشار في التشريع.** وتختلف نظرية سلط الدولة القرآنية اختلافاً تاماً عن نظرية السلط الثلاث في نظرية الدولة الفلسفية، لأنها تولي سلطة تكوين الأمة الراشدة أو سلطة التربية دوراً مستقلاً عن السلط الثلاث الأخرى، علماً أن الدولة **(بسلطها الثلاث التقليدية)** والتربية **(ولها سلط ثلاث أيضاً في كل مجالات ما يعلم للأجيال من ممارسات ونظريات أصناف القيم الخمسة: سلطة المبدعين الرمزية وسلطة المعلمين التنفيذية وسلطة المقومين القضائية)** يعدان عند ابن خلدون مقومي صورة العمران.[1]

(١) استعار ابن خلدون مصطلحين من ميتافيزيقا أرسطو لوصف مقومات العمران مقسماً إياها إلى صورة ومادة. فأما صورة العمران فتتألف من مقومين هما الدولة والتربية. وأما مادته فمقوماها هما فعالية القيم المادية (الاقتصاد والحقوق المادية) وفعالية القيم الرمزية (الثقافة ببعديها العلمي الجمالي والحقوق المعنوية). والأبعاد الأربعة فسدت بسبب الجهل بعلم العمران الذي يثبت التطابق بين المنظور الديني =

= والعلمي للتاريخ وفق ابن خلدون بشرط أن يعلم كلاهما علماً صحيحاً، ما يعيدنا إلى معيار ابن تيمية في الرد على قانون التأويل الذي وضعه الغزالي وثبته الرازي: عدم التعارض بين صحيح المنقول (بفضل منهج النقد التاريخي) وصريح المعقول (بفضل منهج النقد المنطقي). فالجهل بعلم العمران يؤدي إلى عدم الفصل بين التاريخ والخرافة سواء كانت خرافة شعبية (المعتقدات الخرافية بالمعنى الضيق للكلمة) أو ميتافيزيقية (يتوبيات المدن الفاضلة قديماً والاشتراكية المزعومة علمية حديثاً). والجهل بالتطابق بين الوجود والشريعة (كلام ابن خلدون) يؤدي إلى استعمال العقائد في الديماغوجيا الدينية التي تؤدي إلى الفوضى، ولا تحقق أدنى تغيير في التاريخ الفعلي: وحملة ابن خلدون على الثائرين باسم الدين من دون عصبية ضامنة لنجاح الثورة ليست بحاجة إلى التعريف.

ومن ثم فهو قد فسر التاريخ الإسلامي كله من منطلق التطابق بين تصورات الدين وقوانين الوجود في الظاهرات التاريخية. ولولا ذلك لكان أولى الناس بالاستغناء عن العصبية أو عامل الشوكة الأنبياء! القوة وحدها شوكة غير شرعية. والشرعية وحدها رمز أعزل، وكلتاهما تؤدي إلى الفوضى الروحية والمادية في العمران البشري. والقصد هو أن التشريع لا يكون بمجرد التذرع بالشرعية الرمزية، بل هو من صنع إرادة قادرة ذات شرعية أو شرعية مريدة ذات قوة. وذلك هو الدرس الذي قدمه الرسول محمد نفسه في بناء الدولة. لم يكتف بالدعوة. ولم يكتف بالقوة. ولأنه جمع بين العاملين كان التشريع الذي بلغه نافذاً وعادلاً: والقصص القرآني يطرد هذا المبدأ على كل الرسالات، أو على الأقل على رسالات ذوي العزم من الرسل. وحاصل القول: إن ابن خلدون في نقده للثورات الدينية العزلاء يدعو إلى تحقيق شروط الشرعية القادرة، وفي نقده للعصبيات الهوجاء (المفضية للهرج بلغة ابن خلدون) يدعو إلى تحقيق شروط القوة العادلة. والجمع بين النقدين دعوة إلى تحقيق الثورة التي ننسبها إليه: كيف تصبح الأمة مشرعة لنفسها من منطلق عقائدها وقيمها. والشرط هو إصلاح صورة العمران حتى لا تقتل مادته: إذا أصلحنا الدولة والتربية أمكن للاقتصاد والحقوق المادية، وللثقافة والحقوق المعنوية أن تكون محققة لشروط السعادة والكرامة، ومن ثم مستجيبة للتطابق بين الدين والوجود في فلسفة التاريخ التي يقدمها.

وليكن مثالنا الثاني البحثَ في علل فقدان الأمة الرشد، فقداناً صيرها عامة سلوكها أقرب إلى سلوك القطعان منه إلى سلوك بني الإنسان. والمعلوم أن الرشد القرآني مشروط في الاستثناء من الخسر بشرطين هما: التواصي بالحق لطلب الحقيقة الاجتهادي، والتواصي بالصبر لتحقيقها الجهادي، أعني لشرطي شرعية التشريع المستغني عن التبرير الشكلي بالنصوص التي يلجأ إليها الفقهاء. فقد كان هذا الفقدان النتيجة الحتمية والعلة الضرورية في آن للفساد السابق: إنه فساد المؤسسة التربوية. فالأمة قد فقدت الرشد بمجرد أن حصل لها بأثر ما أشرنا إليه في المثال السابق **نتيجة**، وبمجرد أن صارت كما وصفها ابن خلدون في كلامه عن التربية **علة**.

لذلك عَدَّ ابن خلدون الظاهرة قانوناً كلياً مستقرأ من التاريخ: ((ومن كان مرباه بالعسف والقهر من المتعلمين أو المماليك أو الخدم سطا به القهر وضيق على النفس انبساطها، وذهب بنشاطها، ودعاه إلى الكسل، وحمل على الكذب والخبث، وهو التظاهر بغير ما في ضميره، خوفاً من انبساط الأيدي بالقهر عليه، وعلمه المكر والخديعة لذلك، وصارت له هذه العادة خلقاً وفسدت معاني الإنسانية التي له من حيث الاجتماع والتمدن، وهي الحمية والمدافعة عن نفسه أو منزله، وصار عيالاً على غيره

في ذلك، بل وكسلت النفس عن اكتساب الفضائل والخلق الجميل، فانقبضت عن غايتها ومدى إنسانيتها، فارتكس وعاد في أسفل سافلين، وهكذا وقع لكل أمة حصلت في قبضة القهر ونال منها العسف. واعتبره فيمن يملك أمره عليه، ولا تكون الملكة الكافلة له رقيقة به. وتجد ذلك فيهم استقراء)). (المقدمة، دار الكتاب اللبناني ط٣، بيروت ١٩٦٧ ص١٠٤٢-١٠٤٣).

ويؤيد ابن خلدون هذا الحكم القاسي - والذي صدرنا به البحث على الرغم من قساوته - بمقابلة شهيرة تثبت هذا التطابق بين العلة والنتيجة في أسباب فساد العمران البشري: **فساد مؤسسات الدولة وفساد مؤسسات التربية، لأن النوعين هما وجها الظاهرة العمرانية نفسها التي يسميها ابن خلدون صورة العمران.** وتتلخص هذه المقابلة في مقارنته المشهورة بين نتائج الخضوع للأحكام السلطانية التي هي سلطة برانية (**الوازع الأجنبي**) تقضي على الأنفة والحرية الفطرية التي يتميز بها الإنسان من حيث هو رئيس بالطبع، والخضوع للأحكام الشرعية التي هي سلطة ذاتية نابعة من الوجدان والفرقان (**الوازع الذاتي**). وقد جاء ذلك خلال كلامه على أثر طبيعة التربية السياسية والخلقية في الشجاعة، مقارناً ما عليه المسلمون في عصره وما كانوا عليه في عصر الخلفاء الراشدين. وأعترف أني لم أجد إلى اليوم أدق من هذا الوصف لحال الأمة اليوم، ولا أصدق منه تعليلاً: فهي فعلاً كما يصفها ابن

خلدون كذباً ونفاقاً وتحيلاً وجبناً وفقداناً لمعاني الإنسانية بالعلل نفسها التي حددها ابن خلدون! ولعل أفضل الأدلة على صحة هذا التوصيف مواصلة المتشدقين في المقابلة بين الشرق والغرب بالكلام عن الأخلاق الإسلامية ظناً منهم أن المبادئ القرآنية السنية لها أدنى وجود في أخلاق المسلمين الفعلية!

المسألة الثانية

شرطا القول بالمقاصد

نظرية المقاصد الشرعية غير مشروعة لا عقلاً ولا نقلاً. وهي ضارة عقلاً ونقلاً؛ فهي تستند أولاً إلى تسليم ضمني بأمرين ممتنعين عقلاً ومحظورين خلقاً. وهي ثانياً تؤدي إلى موقفين متقابلين كلاهما منهي عنه شرعاً.

الوجه الأول: فتحديد مقاصد الشريعة تقتضي أمرين ممتنعين عقلاً ومحظورين خلقاً. فلا يمكن أن نقول بذلك أولاً من دون ادعاء العلم بمقاصد الله. وهذا ممتنع من دون علم محيط. ولا يمكن أن نعتمد المقاصد أصلاً للتشريع ثانياً من دون أن نزعم العودة من المقصد إلى الصيغ الشرعية التي تحققه قابلة لأن تكون عرية عن التقويم حتى تكون علمية. ذلك أنه من دون هذا الشرط لا نستطيع أن نعلم ما التشريعات التي تحقق تلك المقاصد أفضل تحقيق كما هو مقصد الشرع، تسليماً بأننا نستطيع أن نحدد لها

أنجع تحقيق تقني. لكن ذلك يقتضي أن تكون الوسائل التي يتوسلها التشريع محايدة قيمياً ولا يهم أيها نتوسل لتحقيق المقاصد.

المهم أن تحقق التشريعات المقاصد كما نعلمها، وهذا موقف ذريعي في القيم يتنافى تماماً مع الأخلاق (وعلى كل حال مع القيم الدينية، لأنه موقف ينتهي في الحقيقية إلى مبدأ؛ الغاية تبرر الوسيلة): **وذلك ما فهمت الفرق الباطنية من التشريع الديني الذي يؤول إلى التصور الحيلي عند فولتار.** وليس ذلك من المصادفة، فلما كانت المقاصد الأساس هي الضرورات يمكن للشرع أن ينحط بسببها إلى منزلة تشريع تطلق منطق الضرورات التي تبيح المحظورات[1] **(فتحاً للذرائع بالنسبة إلى علية القوم)** أو تشريع التحسينات التي تمنع المباحات[2] **(سداً للذرائع بالنسبة إلى العامة)!**

---

(١) لعل أفضل الأمثلة: فقه البلاط الذي يبيح موالاة أعداء الأمة لحماية من استحوذوا على ولاية الأمر فيها لمجرد أن لهؤلاء الولاة من الدهاء ما يجعلهم يتغاضون عن ثرثرة بعض الفقهاء المزعومين مجددين، والإعلاميين الوكلاء المزعومين محررين، بشرط استثنائهم هم وعلاقتهم بحماتهم من كل نقد يوجه إلى غيرهم من العرب والمسلمين الذين ما زال لديهم بعض حصانة للتصدي لهذين الداءين الخبيثين!

(٢) لعل أفضل الأمثلة: الفقه نفسه الذي يمنع الفلسفة والفكر الحر بدعوى سد ذرائع الكفر وحماية العامة. وينسى أصحاب هذا الفقه أنهم هم الذين جعلوا الجماعة عامة وغوغاء، إذ كما قال أفلاطون: لا يصنع السوداء إلا الديماغوجيا الحمقاء. فلو لم يفسد نظام التربية ونظام الحكم بالصورة التي وصفها ابن خلدون لما آل أمر الأمة إلى سلطان الجهل نفياً للعلم والحلم، وسلطان التحريف نفياً لصحة النقل بالخرافة ما بعد التاريخية وصراحة العقل بالسخافة الميتافزيقية!

ثم إن الأمرين المعرفيين والخلقيين منهي عن أصلهما الواحد بفرعيه العقدي والشرعي في الدين. فالعلم المحيط - فضلاً عن امتناعه الفعلي - يفترض نفي الغيب(١) (**عقيدة**) ويفترض تأسيس

(١) بمعنييه: حجب سر الأسرار أو الغيب المطلق، وكتم السر أو الغيب الإضافي. والأول هو الغيب المطلق الذي لا يعلمه إلا الله. والثاني هو الغيب الذي مدحت المحصنات بحفظ أحد أنواعه: سر علاقتهن الخاصة بأزواجهن، أو سر أزواجهن، أو السر الذي ائتمنهن أزواجهن عليه. والمعنى الثاني في هذه الحالة يتعلق بما لم يكن محجوباً عن النبي . وعدم كشف النبي له على الرغم من علمه به دليل على الحاجة إليه في مرحلة التأسيس لنجاح الخطة التربوية والاستراتيجية السياسية، وكلتاهما شرط شروط بقاء الرسالة: فالأولى حققت الأساس الرمزي لبقاء الأمة أو الطموح التاريخي بقيم ما بعده، والثانية حققت الأساس المادي لبقاء الأمة أو الوجود الجغرافي بوظائف ما بعدها. وتلك هي علة كون النبي يمكن أن يكون شارعاً بسننه حتى وإن كان تشريعه دون تشريع النص القرآني منزلة، حتى يكون التوافق معه معياراً لتخليص السنة من الوضع والانتحال. وعلم النبي ببعيد العواقب قبل حصولها يؤهله للتشريع المقصدي. أما العلماء فلا يعلمون العواقب علماً حقيقياً إلا بعدياً، ولا يمكن بناء تشريعات الأمم على تخميناتهم إلا إذا ارتفعت إلى منزلة الاجتهاد الإجماعي الذي تقره الأمة بمؤسساتها الشرعية، فلا يكون عندئذ المقصد مصدر التشريع، بل مساعداً من المساعدات المادية على تصور الحلول الممكنة. والانتقال من الإمكان المجرد إلى الإمكان المحصل ثم المطبق في التشريع بخلاف ما عليه الشأن في القضاء؛ حيث اجتهاد القاضي لتنزيل عموم الحكم على خصوص النازلة ليكون كافياً لا بد فيه من سلطة شرعية لها حق هذا الخيار والالتزام الوجودي بنص الشارع للعلاج المقابل لعلاج القاضي، إذ هو يصعد من النوازل إلى استنباط ضروب العلاج الشرعي من أخلاق القرآن في العلاج، لا من أعيان أحكامه الفقهية التي لا تقبل التعميم: الأمة وحدها مباشرة أو بمؤسسات شرعية تنتخبها بحرية ونزاهة يحق لها التشريع بعد ختم الوحي النافي للأوصياء.

التشريع على العلاقة المعلومة بين الوسيلة والغاية أو بين الشرط والمشروط أو بين العلة والمعلول فيؤدي إلى نفي البعد التعبدي عن التشريع (**شريعة**).

الوجه الثاني: لكن الأخطر من ذلك كله هو الأصل الواحد عينه من وجهه السلبي. فالقول بعلم المقاصد يفترض التفسير الغائي للظاهرات الكونية العلمية والتاريخية الخلقية. والقول بالتفسير الغائي - فضلاً عن عدم نجاعته التفسيرية في العلم والتبريرية في الأخلاق - يعد المدخل الأساسي لكل إلحاد. ولا ينبغي الخلط بين القول به والقول بالحكمة الإلهية، لأن نفي التفسير الغائي والمقصدي لا يعني نفي الغايات والمقاصد، بل هو يعني نفي العلم المحيط بهما لنسبتهما إلى الغيب، فلا يكون من ثم نفياً للحكمة بل نفي لحصرها فيما يعلمه الإنسان. فما لم يعلل من الأحكام لا يمكن تعليله، وما علل لا يمكن تجاوز التعليل الصريح بتعميمه إلى المقصد المظنون من ورائه، مع التسليم بأن الله حكيم في كل ما يفعل، وبأن العلم بمقاصده وحكمته، المتجاوزتين لما أعلن عنه في المحكمات، هو من الغيب الذي تتضمنه المتشابهات التي نهينا عن تأويلها، بل القرآن الكريم عد الإحجام عن تأويلها دليلاً على الرسوخ في العلم، بمعنى العلم بحدود العلم، فيما عد تأويلها زيغاً في القلب وابتغاء للفتنة.

فلو حاولنا أن نبحث في المقاصد والغايات من الطبائع (**الطبيعة**) ومن الشرائع (**التاريخ**) وراء ما بينه الشرع لانتهينا إما إلى الموقف السخيف النافي وجود الشر والظلم والفشل الطبيعي والتاريخي في تحقيق الغايات الوظيفية، كما يتبين من كل مآسي المخلوقات المعوقة، وفي فشل جل الرسالات السماوية كما يقص القرآن الكريم (ما يسمى بالتنزيهيات أو محاولات البحث في إثبات العدل الإلهي عقلاً وليس عقداً). وغالباً ما ينتهي مثل هذه المواقف بانقلاب عجيب إلى ما هو أدهى، قصدت نفي وجود الله بالحجة المتناقضة عند كل الملحدين: إذا كان الله موجوداً فينبغي أن يكون مطلق القدرة والحكمة، لكن وجود الشر والظلم دليل على العجز أو على العبث لأن الوجود تغلب عليه والتاريخ الإنساني منه خاصة. وذلك أولى بأن يثبت - عند الاقتصار على العقل - العجز والعبث من أن يثبت القدرة والحكمة.

وتلك هي العلة في كون عقلانية المعتزلي من أسخف المواقف: لأنها لا تستطيع أن تنفي هذه الظاهرات التي هي حقائق، ولا تستطيع أن تنسبها إلى الله، فألزمها خصومها بالقول بالإلهين! لذلك فالأمر لا يخلو من إحدى خليتين؛ فإما أن نرفض التفسير الغائي فنقول بامتناع تأسيس التشريع على العلم بالمقاصد (ومنه نفي التحسين والتقبيح العقليين) أو أن نقول بهذا التأسيس فنقبل

بالتفسير الغائي بشرط أن نقف أحد موقفين متلازمين بالتناظر العكسي؛ أحدهما لا يصدقه عاقل، والآخر لا يقبل به مؤمن.

فأما الموقف الأول فهو ناف لحقائق لا يمكن نكرانها مثل الشر والظلم إلخ...بل وخاصة ما يترتب على تسليم الشرع بوجودهما وبضرورة التصدي لهما بنظرية الدفع[1]

وأما الموقف الثاني فهو الإلحاد التام ونفي وجود الخالق القادر على تحقيق مقاصده بأفضل الطرق والوسائل، ومن ثم العودة إلى القانون الطبيعي حيث تستمد الشرعية من القوة ولا شيء سواها.

فتكون نتيجة التفسير المقصدي إلغاء التشريع السماوي من أصله والعودة إلى الذريعية السياسية المحضة في الحقوق الخاصة

---

(١) أود هنا أن أصلح خطأ طالما وقعت فيه مثل الكثير غيري: الكلام عن التدافع. فلا يمكن أن يكون القرآن الكريم قد قصد بدفع الناس بعضهم ببعض مفهوم التدافع فيسوي بين طرفي فعل الدفع كما يستنتج من المشاركة. بل إن كل الآيات تنسب إلى الله الدفع في حالة المدافعين عن الخير وتنسب الفساد في الأرض لا الدفع إلى أعداء الله وحزبه. وإذن فالنسبة "دفع الناس" نسبة انفعالية لا فعلية: الله دفع بعض الناس للدفاع عن الخير بدفعهم لدفع المفسدين. فيكون الدافع الله في حالة الخير ويكون الناس المدفوعين أداة دفع للفساد في الأرض بالظلم والعدوان على المستضعفين أو للعسف الديني بمنع الحرية الدينية وتهديم المعابد. ومن ثم فالمبدأ ليس التدافع بل الدفع إلى الخير من الله دفعهم للحيلولة دون الفساد. وإليك الآيتان الحاسمتان في الأمر: البقرة ٢٥١ و الحج ٤٠ فضلاً عن الآيات التي تنفي وجود دافع يمكن أن يحتمي به المفسدون ومن ثم فلا يمكن أن يوجد مبدأ اسمه التدافع لعدم التساوي بين طرفي الجهاد بالفكر أو بالسيف.

والعامة. فالقول بالمقاصد يعود منطقياً وتاريخياً إلى القول بالذريعية التشريعية المعتمدة على حساب المصالح الدنيوية لا غير. وتلك هي الدرجة الدنيا من القول بالتحسين والتقبيح العقليين النسبيين اللذين هما الوحيدان الممكنان عقلاً كما أشار إلى ذلك الغزالي في المستصفى: لا وجود لإمكانية ثالثة بين التشريع السماوي المتضمن للمصالح الأخروية تعبدياً والمستتبع للمصالح الدنيوية تعاملاً، والتشريع الوضعي المبني على حساب المصالح الدنيوية لاغير. وكل قول بتشريع متعال على التاريخ غير ديني يوهم نفسه بأن علمه مطلق ويرفع الحق الطبيعي العقدي فلسفياً إلى درجة الحق المقدس العقدي دينياً: وتلك هي الأنسوية الملحدة.

ومعنى ذلك أن الأمر ليس خياراً بين العقل والنقل، بل بين عقيدتين. أولاهما ليس لها من سند إلا التسليم للأقوياء الذين يضفون الشرعية على إرادتهم فيسمونها حقاً طبيعياً. والثانية لها سند التسليم بأن فوق كل قوي إرادة الله التي تحكم بالعدل بين الجميع وتفضح الوهم السابق. فتكون بذلك ثورة تحرر الإنسان من كل تأليه لفرد أو جنس، لتجنبه ما نراه الآن حيث باتت إرادة الإنسان المتغلب تسمى حقاً طبيعياً يفرض على الجميع، ولم يبق صامداً أمام هذا الطاغوت في العالم إلا الصادقون من أمة الإسلام.

وقد يعترض معترض فيسأل عن علة نفي الأشعرية للقول بالتفسير الغائي ورجوع التأسيس المقاصدي إلى كبار متكلميها مع عدم تعميمه على المذهب الأصولي الغالب على أعلامها (**الشافعية**)؟ والجواب - على الرغم من - عسره ممكن تصوره على النحو الآتي. ذلك أن الأشعرية ترى الظن كافياً في العمل، غير كاف في النظر. ولعل مؤسسي المقاصد منها عمموا هذا الحكم فعدوا ما يصح على المقابلة بين النظر والعمل يصح على المقابلة بين العقد والشرع، لأن هذين من ذينك. ومن ثم فالقول بالمقاصد يكفي فيه غلبة الظن التي يعتمد عليها الفقيه في توسيع تطبيقات النصوص المحدودة لتشمل النوازل غير المحدودة. فيكون المقصود ليس مقاصد الله، بل ما غلب على ظن الفقيه أنه المقصود من علة حكم العمل. وبهذا المعنى يمكن القبول بالتأسيس المقصدي بشرط أن يكون ذلك من أجل المساعدة على توسيع مساحة القياس العملي لا النظري. فهو عندئذ لا يكون بديلاً من القياس على النصوص العينية، بل هو تأسيس له في تطبيقه على النوازل العينية، فلا ينقلب إلى تشريع كلي. لكن فقه المقاصد أصبح عند المقاصديين بديلاً من القياس على العلل المعينة بمعنيين:

١- في القياس المرسل من دون أساس عيني من نصوص الشرع. وذلك هو أساس كل الدجالين من فقهاء المقاصد المحدثين الذين ليس لهم علم فقهاء المقاصد التقليديين.

٢- وفي التشريع فيما لا نص فيه اكتفاء فيه بالمقاصد من دون المحددات الأخرى التي نريد تحديدها في هذا البحث. وهذا هو أساس كل التحديثيين من العلمانيين الذين نصبوا أنفسهم أوصياء على الإسلام، وخاصة في وظيفة ترضية العلمانية المتطرفة.

والجمع بين الموقفين قد أدى إلى أفسد الأمثلة ممثلة بالرأي القائل: إن تدرج بعض الأحكام التي وردت منها صيغ متوالية بحسب التنجيم القرآني ينبغي أن يتواصل بعد توقف الوحي لأن المقصد منه هو متابعة الظرف وتطوير التشريع السماوي بحسب الظرف (**وهذه هي أكبر حجج الطاهر الحداد في كلامه عن المرأة**). وهذا الكلام فاسد مرتين؛ إنه فاسد في مدلوله السلبي؛ فالتدرج لا يعني بالضرورة التحسين بالإضافة فقد يعني التحسين بالنسخ، فيصبح المشرع بالمقاصد قادراً على نسخ التشريع السماوي باسم التدرج سعياً إلى المقصد: من ذلك السعي إلى نسخ النص المتعلق بحظ الذكر مثل حظ الأُنثيين(١). ثم هو فاسد حتى في مدلوله

(١) وأغرب ما في الأمر أن هذه الدعاوى باسم المقاصد تغفل أهم أمر يمكن أن ينسب إليها إذ طبقناها على نظرية الإرث الإسلامية. فكل الآيات المتعلقة بالفرائض محكومة بنص الآية ١١ من النساء التي تثبت أن القصد منها هو الحد من تحكم =

=المالك في الوصية، ولا علاقة له بالمساواة أو عدم المساواة بين الوارثين. فالورثة قبل موت المالك ليس لهم أي حق. لكن إذا كان لهم كلهم أو بعضهم دور في حصول المال كما هي الحال في الثروات العائلية التي تتأتى من عمل أفراد الأسرة، حيث يكون الأبناء ذكوراً وإناثاً كلهم أو بعضهم قوة عمل فإن الأمر ينبغي أن يخضع لمعايير أخرى، كأن يقدر سهمهم في الإرث بحسب دورهم في إنتاج الثروة الموزعة على الورثة، أو كأن يقدر أجرهم ويخصم من الثروة قبل توزيعها وفق وصية المتوفى وقواعد الإرث القرآنية. ذلك أنه إذا حصر حق الذين أسهموا في تكوين الثروة في مجرد عيشهم منها فإنهم يصبحون في منزلة العبيد فيستثنون من حق الملكية التي هي ثمرة جهدهم وليست ثروة المتوفى إلا بالاسم. وطبعاً فهذا من الأمور العينية التي لا تتحدد إلا عياناً وبشهادة المعنيين، وعندما يكون المسلمون فعلاً يبنون الحقوق على الحق لا على مجرد التطبيق الاسمي لقواعد غير قابلة للتنزيل العادل بالتنزيل الاسمي: فالمتوفى ليس المالك إلا بالاسم في الثروات التي هي ثمرة جهد كل أفراد الأسرة، بل المالك الحقيقي هم كل الذين أنتجوا الثروة الأسرية، والأب مجرد قيم على أمر الأسرة بتكليف إلهي حسب الشرع الإسلامي.

كل ما يوصي به المالك في الحالات العادية تحدده منزلة الورثة في قلبه. فيكون الكلام القرآني في الفرائض دائراً كله حول العلاقة بين حق المالك في التصرف في ملكه وبين تأثير الهوى في توزيع الثروة في وصيته. وهنا يأتي الحكم الشرعي للحد من هذا التأثير بحسب ما يريد الله أن يضع من قيود على الهوى دون أن يلغي جوهر الملكية أي حرية المالك في التصرف في ملكه بحسب رغباته المشروعة قرآنياً أي التي لا تجعل المال سبباً للاقتتال والتناكر، بل مدعاة للتعاون والتعارف وتوطيداً لصلة الرحم. يقول جل وعلا في غاية الآية: ﴿آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعاً فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيماً حَكِيماً﴾ [النساء: ٤/١١]. وهي تبدأ بـ: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ﴾.

وإذن فالمالك يوجد أمام وصيتين: الوصية التي سيكتبها، ووصية الله له بعدم الاستسلام للهوى والتميز بين ورثته. هذا هو المبدأ الأساس في كل آيات الفرائض. فلم يتناسون ذلك ويتحدثون من مقاصد الشرع التي تنفيه من الأصل باسم مبدأ المساواة بين المرأة والرجل مثلاً وهو مبدأ لا معنى له في هذه الحالة.=

الإيجابي. فحتى لو تعلق التشريع المقاصدي بإضافة ما يظن محسّناً أو مكملاً لتشريع نصي موجود فإن النتيجة تعني أمرين: أولهما هو نسخ الصيغة التي يراد تحسينها لاستبدالها بالصيغة المحسنة. والثاني هو تصور التشريع المنزل تاريخياً مثل التشريع الوضعي وليس ما بعد تاريخي.

وهذا الأمر الثاني أخطر حتى من النتيجة السلبية بالمعنيين المشار إليهما. ذلك أنه لو صحت التاريخية في التشريع المنزل لكان وجوده متناقضاً من أصله، ولكان من الضروري الاستغناء عنه لأنه يكون عائقاً أمام التاريخية التامة في التشريع: إذ من المفروض أن تتبدل التشريعات كلما اقتضت الضرورة التاريخية. وطبعاً فبمجرد اعتبار الشرع المنزل متعلقاً بالمضامين وقابلاً للتوسيع تكون كل هذه المواقف النتيجة الحتمية.

أما إذا كان الشرع ما بعد تاريخي فإن ما يتعلق به ليس مضمونياً وليس قابلاً للتوسيع ولا للتضييق لأنه يتعلق **بشروط**

= فالمالك هو الذي يحدد بالوصية منزلة أبنائه قرباً أو بعداً من نفسه. وقد يوصي لإحدى بناته أكثر من كل أبنائه الذكور لو ترك على هواه. لكن الله يحذره من ذلك بعلم الغيب المحجوب عنه. فقد يكون رأيه في أحد أبنائه أو آبائه، رأيه المبني على علمه المحدود، مجرد وهم، فيكون من يستبعده المالك هو القريب الحقيقي، ومن يستقربه هو البعيد. لكن ما العمل والبصائر قد عميت فصارت الأيديولوجيا علماً، وباتت القيم النافية للغيب والمقصورة على الشاهد هي المعيار الوحيد ومن ثم منبع كل تحكم يدعي صاحبه تطوير التشريع السماوي بالمقاصد!

العمران الصالح الكلية (لا بمقاصده) لذلك جاء تحديدها معيناً ولم يبق مقصداً كالخانة الخالية التي علينا ملؤها بحسب مقتضيات الظرف وتخرصات المستبدين على السلطانين التشريعي والتنفيذي: إنها سنن الله التي لا تتحول ولا تتبدل، سننه الكونية والأمرية التي بعلمها المعتمد على التواصي بالحق وبعملها المعتمد على التواصي بالصبر تكون الأمة الصالحة أهلاً لأن توصف بأنها خير أمة، لأنها تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر على علم.

فإذا كان أصحاب نظرية المقاصد لا يقولون بالغائية المرسلة كما يمكن أن يستنتج من هذا الإفراط، فإنها ينبغي أن تكون عندهم كليات العلل المنصوص عليها في القرآن الكريم وفي السنة على الرغم من أنهم لم يقوموا فعلاً وبصورة منهجية بإثبات ذلك. وينبغي عندئذ ألا يكون دورها في وضع تشريع ناسخ أو مكمل للتشريع السماوي، بل دورها يقتصر على فهم التشريع السابق لتأييد القياس عليه في حدود المشروع منه. فتكون عندئذ محاولة أولية لتصنيف مناطات الحكم الشرعي الحاصل في الماضي إن صح التعبير، وليست مقاصد التشريع الممكن في المستقبل.

فلا تكون ذات فائدة تشريعية أصلاً. ولنقلها بصراحة: إنها قد تفيد في هداية تطبيق السلطة القضائية للتشريع الموجود - وذلك هو معنى الاجتهاد العملي المؤول للنص تنزيلاً على النازلة المعروضة - لكنها لا تصلح لصوغ التشريع غير الموجود صياغته

التي هي وظيفة السلطة التشريعية لا السلطة القضائية ولا حتى السلطة العلمية التي تنظر للتشريع والقضاء. وظيفة المقاصد إذن بعدية خالصة، وقد تساعد في تطبيق العام على الخاص العيني، لكنها لا تمكن من التشريع الذي هو بالطبع تحديد بالوصف ومن ثم فهو غير عيني ضرورة، فيكون أثرها محدوداً في الحالات الخاصة. أما إذا تحولت إلى وظيفة قبلية تحدد التشريعات التي هي كلية بالضرورة فإن أثرها على قدسية التشريع المنزل سيكون ضاراً لأننا لا نستطيع توقع آثار هذا التشريع المقاصدي إذ يمكن أن تكون بلا غاية.

وقد نجد لهذا الفهم تأييداً بيناً في الحلول التي مال إليها ابن تيمية. فهو يقول بالحكمة، لكنه لا يبني التشريع عليها، بل على النصوص بصنفيها وعلى أنواع المناط لتنظيم النصوص، وليس لوضع تشريعات مستنتجة بالتحليل التراجعي من المقصد إلى الوسيلة المحققة له إلا سلباً في باب سد الذرائع. ولعله لم ينتبه إلى أن الاستعمال السلبي هو بدوره يمكن أن يكون ضاراً لأن سد الذرائع ليس أقل ضرراً من فتحها، خاصة إذا حصل بطريق المقاصد المرسلة؛ إذ قد يفسد على الأمة كل محاولات التجريب المبدع خوفاً مما لأجله سدت الذرائع فضلاً عن أنه فيه نسخ لمجال المباح الذي سيصبح محظوراً بسد الذرائع، لأن سكوت الشارع

عن بعض الأشياء هو بدوره مقصود بدليل نهي الرسول عن سؤاله فيما سكت عنه.

فعندما يكون التشريع متحرراً من التعميم القياسي بكل معانيه التي أقصاها المقاصد فإن استمداد المشرع للسلطة من النص المقاس عليه يصبح مستحيلاً، فيكون التشريع عندئذ مجرد اجتهاد يستمد نسبته إلى الإسلام من أخلاق الأمة المسلمة دون أن يدعي ما يمكن أن يحول أصحابه إلى سلطة روحية تدرجت في التضخم إلى حد تحويل حياة المسلمين إلى جحيم بات فيه كل مسلم دمية تحركها أيادي المفتي والفقيه وإمام المسجد، وكل من يدعي في العلم الديني معرفة. وما ظل تشريع الفقهاء مستنداً إلى القياس فإنه سيضمر دائماً نقل شرعية المقيس عليه إلى المقيس فيصبح اجتهادهم مقدساً مثل النصين.

وإذا بأمة الكتاب تصبح أمة الأمية المطلقة التي يقودها قودَ الأنعام بعض الأزلام. والأدهى أن هذا الدور التجهيلي نفسه أصبح أهم أدوات طغيان النخبة العلمانية. فهي بحجة الأمية تدعي قيادة الأمة إلى جنة حقوق الإنسان بالسلاسل فتشرع للاستبداد العسكري والسياسي باسم التشريعات التقدمية المزعومة. فباتت الأمة ضحية لسلطتين روحيتين: واحدة باسم الوحي والمقاصد، والثانية باسم العقل وحقوق الإنسان. الجميع يتناسى أن لا معنى

لأي تشريع ما لم يكن نابعاً من أعماق ما تعتقده الأمة: ذلك هو المصدر الوحيد للشرعية، بما في ذلك ما يعود منها إلى الأحكام الدينية التي لا تكون شرعية بحق إلا بفضل إيمان الأمة بها.

ولما كان هذا الأمر في متناول الجميع ولا يحتاج إلى علم كبير فإن سلطة الفقهاء والقانونيين احتاجت إلى تعقيد الأمور لتكون وسيطاً ضرورياً في أهم الفروض العينية: التشريع الذي هو التعين المؤسسي والقانوني لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، المبدأ الذي أصبح بعد هذين الاستبدادين مقصوراً على النصائح الجوفاء في خطب الجمعة، أو تحول إلى شرطة فرض الممارسة الدينية المنافقة.

المدخل التصوري

محاولة لتأسيس بديل من المذاهب الفقهية الحالية

(القسم ا لإيجابي)

هذه محاولة لتحديد ما ينبغي أن يكون عليه مضمون كل شريعة سواء تأسست على العقل الاجتهادي الذي لا يؤله الإنسان فيبقى على ما يتعالى عليه، أو تأسست على الوحي الجهادي الذي يعدّ الشريعة منبع الأحكام المتعالية لسياسة تحقيق القيم الخلقية والروحية في الوجود التاريخي الفعلي للإنسان، ليتم وعد إرث الأرض والاستخلاف. وفيها مسألتان جوهريتان:

مسألة تحديد مكونات المعادلة التشريعية.

ومسألة حصر الأحكام التشريعية.

وعلاج كلتا المسألتين ليس استقرائياً، بل هو استنباط من مفهوم التشريعات والأحكام الشرعية بصرف النظر عن كونها منزلة لا تنفي حقائق التاريخ كما هو الحال في القرآن، أو وضعية لا تنفي حقائق ما بعد التاريخ مثلما يحاول القائلون بالحق الطبيعي الخلقي (**الفطرة**) التشوف إليه من وراء الحق الطبيعي المادي المقصور على القوة.

المسألة الأولى

مكونات المعادلة إذا قفلنا دائرة العملية التشريعية

إن لدائرة العملية التشريعية حدين متلامسين، لكونهما في الحقيقة حداً واحداً مأخوذاً من وجهي فعل التشريع فعلاً وانفعالاً: **المشرع والمشرع له** في الوجود الغائب وفي الوجود الشاهد، وفي أثر الأول في الثاني وأثر الثاني في الأول، وفي الحصيلة التي هي الوجود الفعلي في الأذهان والأعيان. ويوجد بين الحدين وسيطان يدور حولهما التشريع هما **فعل التشريع** نفسه **وموضوع التشريع**. ويصل بين الحدين والوسطين ثلاث وصلات مباشرة هي:

١- الوصلة بين المشرع وفعل التشريع (الشرعة بلغة القرآن أو الطريقة).

٢- والوصلة بين فعل التشريع وموضوع التشريع (المنهاج بلغة القرآن أو المنهج).

٣- ثم الوصلة بين موضوع التشريع والمشرع له (نسبة موضوع التشريع إلى النفس البشرية قرباً أو بعداً، ومن ثم يسراً أو عسراً في قبول الأحكام الخاصة به).

كما يصل بينها وصلات ثلاث غير مباشرة:

١- أولاها بين المشرع وموضوع التشريع (العمـوم والاستثناء في التشريعات الموضوعية).

٢- والثانية بـين المشـرع والمشـرع لـه (العمـوم والاسـتثناء في التشريعات الشخصية).

٣- والثالثة بين فعل التشريع والمشرع له (العموم والاستثناء في المشـاركة في التشـريع أو مـا يمكـن أن نطلـق عليـه اسـم تشـريع التشريع).

فتكون العناصر عشرة. والحدان والوسيطان والوصـلات كلهـا ذات وجهين، لأن الوصـلات علاقـات ثنائيـة في الاتجـاهين، ولأن الحدين والوسيطين يتحددان بحسب تلك الوصلات[1].

(١) يمكن بصورة إجرائية نسقية تصنيف ضروب التشريعات والحقوق على النحو الآتي، بعد العلم بأنها جميعاً تتعلق بما يحصل بين البشر من تعـامل تعـاقدي صريـح أو ضمني في حالتي التوافق والخصام حـول أصنـاف القيـم الخمسـة. فالتشـريعات تكون خاصة وعامة. والخاصـة تكـون مدنيـة وجزائيـة. والعامـة تكـون دسـتورية وإدارية. والمدنية تكون موضوعية وشخصية، والجزائيـة تكـون جناحيـة وجنائيـة. والدستورية تكون تنظيمية للسلطة وتعبيرية لفض النزاعات بينها، والإدارية تكـون تنظيمبة لوظائف الإدارة وتعبيرية لفض النزاعات بينها، وبينها وبين المواطنين. وقد يعجب المرء من اعتبارنا القانوني الجزائي من القانون الخاص. والعلـة بينـة؛ فـالحق العام في القانون الجزائي لا يختلف عنه في القانون المدني إلا بقاعدة غير عادلة هـي حصر حجج التقاضي فيما يقدمه المتقاضيان في المدني وحـق التدخـل للقـاضي في القانون الجنائي.

وهذا خطأ أساسه تناسي كلية روح القانون في الحالتين: فكما أن الشأن العام =

-يتأثر بالجنايات فإنه يتأثر بالمعامالات كالعقود مثلاً. فلو سمحنا للتعاقد أن يجري بمطلق الحرية من دون احترام روح القانون أو المبادئ العامة للشرع فإن ما سينجر على الشأن العام من مضار أكبر بكثير مما يمكن أن يحدث من الجزائيات. ومن ثم فإن التمييز بين المدني والجزائي بمعيار دور الشأن العام خطأ: كلاهما يتعلق بالسلوك الخاص، وكلاهما يحق لمن ينوب الشأن العام شرعياً أن يتدخل فيه باسم الحق العام وروح القانون، فلا يقبل التعاقد المنافي لقيم المساواة بين المتعاقدين مثلاً. ومن الضمانات التي تصورها الشرع نجد مثالاً صريحاً حول تحديد من يكتب العقد أو من يملي مضمونه، وكيف ينبغي أن تكون الشهادة مؤكدة إذا كان أحد طرفي العقد دون الطرف الآخر رشداً.

وهذه مناسبة نوضح فيها سوء فهم شرط الولي في زواج البنت المسلمة، وكيف تحول إلى علامة على التبيعة . لكن إذا لم يكن الولي ليس بديلاً منها، ولم يكن معيناً مسبقاً بل هي التي ينبغي أن تختاره لأن دوره من جنس دور المحامي ومن جنس دور الحكمين اللذين تشير إليهما آيات الصلح بين الزوجين، فإن المسألة كلها تصبح مزيد ضمانات لحماية حقوق المرأة. الولي ضروري لا بمعنى البديل من المرأة بل بمعنى الحاجة إلى من يساعدها على حماية مصالحها في عقد النكاح. وقد يحتج محتج فيقول: لو كان الأمر كما تصور لكان الرجل أيضاً مطالباً بالولي. والجواب بين: فهو ناتج عن وضع المرأة التي تستضعف في الأغلب فحماها القرآن بالولي الذي تختاره، وليس هو بالضرورة والدها أو أخاها فيمكن أن يكون أيّاً من المحارم، أو من المحامين المشهود لهم بالتقوى. ذلك أنه إذا كانت المرأة تتصرف في مالها فإنها بالضرورة تتصل بغير المحارم في معاملاتها، وإذا كانت من المحصنات أو ممن تريد أن تكون كذلك فهي لن تختار سفلة المحامين. ويمكن تصور هذه الوظيفة ملازمة لوظيفة الشهادة العادلة التي توثق العقود في التقاليد الإسلامية القضائية. فيكون كل عقد زواج بالنسبة إلى المرأة مسبوقاً بعقد تولية أو إنابة: وهذا ضمانة للمرأة وليس إهانة لها إذ حاشا أن يكون هدف الشرع إهانة المرأة.

وفي مقابل حاجة القانون الخاص لتدخل راعي الحق العام فإن القانون العام يتعلق بالسلوك العام أي بهيئات الدولة، ويحتاج إلى تدخل راعي الحق الخاص، أي كل مواطن. لأن القانون العام له تأثير في الشأن الخاص. لذلك فللأشخاص المادين

ولما كان فعل التشريع ينسب إلى المشرع الفعلي وإلى المشرع المثالي باتت كل هذه العناصر ذات مستويين؛ مستوى تصورها في الوجود المثالي، ومستوى تحققها في الوجود الفعلي. وهذا الجدول[٢] يبين العناصر التي تقبل المضاعفة بحسب المستويين:

تحليل عناصر المعادلة التشريعية وتحديد موضوعات أصول الفقه

= والمعنويين حق التظلم بروح القانون المنطبق على الحق الخاص، أي إن هيئات الدولة في علاقتها بالأشخاص بنوعيهم يتقدم في مقاضاتها الحق الخاص على الحق العام. فلا يحق للدولة باسم الحق العام أن تهضم الحقوق الخاصة إلا إذا وضع المشرع نصاً معيناً في حالات محددة قابلة للضبط وتتعلق أساساً بأمن الأمة ودفاعها لا غير، وبشرط أن يكون ذلك فعلاً لمصلحة الأمة، وليس لمصلحة النواب المؤقتين للقيام بالأمر في الدولة. وتبادل التأثير بين القانون وتبادل التأثير بين راعيي الحق العام والحق الخاص هو جوهر الحيوية الحقوقية في أمة من الأمم.

٢ **ملخص الجدول:**

I- العناصر: ١- المشرع. ٢- فعل التشريع. ٣- موضوع التشريع. ٤- المشرع له: II- العلاقات المباشرة. ٥ - علاقة المشرع بفعل التشريع: الطريقة. ٦ - علاقة فعل التشريع بموضوع التشريع: المنهج. ٧- علاقة موضوع التشريع بالمشرع له: القيمة. III-العلاقات غير المباشرة. ٨- علاقة الطريقة بالمنهج. ٩- علاقة الطريقة بالقيمة. ١٠- علاقة المنهج بالقيمة. IV- علاقتان من درجة ثانية. ١١- علاقة ٨ ب ٩. ١٢- علاقة ٩ ب ١٠. V- علاقة من درجة ثالثة. ١٣- علاقة ١١ ب ١٢. لكن العلاقة التي من الدرجة الثالثة لن تعتبر في المعادلة لما سنشرح من الأسباب في أحد الهوامش.

١- المشرع	٢- فعل التشريع	٣- موضوع التشريع	٤- المشرع له

٥- الطريقة	٦- المنهاج	٧- القيمة

٨- علاقة الطريقة بالمنهاج
٩- علاقة الطريقة بالقيمة
١٠- علاقة المنهاج بالقيمة

أولاً - الحدان

١- المشرع - وله وجهان

الوجه الفعلي، وهو واقع الأخلاق الموضوعية للأمة ممثلة بمستعمليها من الناطقين باسم المشرع النموذج ووجه المشرع النموج. وهو في التشريع الديني: الله بالأقوال (القرآن) والأفعال (الوجود) والنبي بالأقوال (الحديث) والأفعال (السنة الفعلية). أما في التشريع الوضعي فهو: القانون الطبيعي والحاصل من التشريع الوضعي المستند إليه.

٢- المشرع له - وله وجهان

الوجه الفعلي، وهو الجماعة التاريخية والشخص العيني. والوجه المثالي، وهو الجماعة والشخص اللذان يخاطبهما التشريع المثالي. وفي كلتا الحالتين فإن الشخص يتحدد في إطار الجماعة

الفعلية، أو المثالية على الرغم من كون المسؤولية الدينية- الخلقية أوالمدنية والخلقية مسؤولية شخصية.

ثانياً – الوسيطان بين الحدين

٣- فعل التشريع – وله وجهان

الوجه الفعلي، وهو التشريع الذي يحكم مجريات الأمور في واقعها وليس في مثالها. ثم وجه التشريع المثالي، وهو ما يستنتج من العلاقة بين المشرع المثالي والمشرَّع له المثالي.

٤- موضوع التشريع – وله وجهان

ما بين البشر من موضوعات تعامل (أصناف القيم الخمسة) وأحكام التعامل فيها جميعاً، كما يتحددان في التصور المطابق للحاصل من مجريات الأمور أو في التصور المطابق لمجريات الأمور لو تمت وفق المثال.

ثالثاً- الوصلات المباشرة في الاتجاهين

٥ – علاقة المشرع بفعل التشريع في الاتجاهين

أو مسألة الطريقة (الشرعة بالمصطلح القرآني، المائدة ٤٨) أعني أخلاق علاج أحكام التعامل فيها جميعاً بصورة تحقق قابليتها للتطبيق ومقبوليتها عند المؤتمرين بها. ولها مستويان كذلك: كما

ينبغي أن تكون بمقتضى التشريع المثالي، وكما هي في الوجود الفعلي.

٦- علاقة فعل التشريع بموضوع التشريع في الاتجاهين

أو مسألة المنهج (المنهاج بالمصطلح القرآني، الآية نفسها)، أعني فنيات العلاج التي تحقق فعلي التشريع تحديداً للموضوعات وقواعد التعامل. ولكل منهما مستويان كذلك في المثال وفي الواقع.

٧- علاقة موضوع التشريع بالمشرع له في الاتجاهين

أو مسألة القيمة من القوام والقيام القرآنيين، وتتعلق بأثر الموضوع في المشرع له، وأثر المشرع له في الموضوع في مستويي هذا التأثير، أعني القيمة ذات القوة الأولى، وهي قيم الذوق، وقيم الرزق؛ والقيمة ذات القوة الثانية، وهي قيم قيم الذوق، أو القيم الوجودية، وقيم قيم الرزق، أو القيم العملية. وهذان المستويان مضاعفان بفضل القيم النظرية التي تمكن من إدراك الفرق بين هذا التأثير في حصوله الفعلي (عند ربطها بما قبلها وما بعدها مباشرة أي بقيم الرزق وقيم العمل فتكون أداة) وفي واجبه المثالي (عند ربطها بالنوع الأول والنوع الأخير من القيم، أي بقيم الذوق وقيم الوجود فتكون غاية).

رابعاً- الوصلات غير المباشرة في الاتجاهين

٨- علاقة المشرع بموضوع التشريع في الاتجاهين

٩- علاقة فعل التشريع بالمشرع له في الاتجاهين

١٠- علاقة المشرع بالمشرع له في الاتجاهين

وبذلك تقفل الدائرة فتتم العملية التشريعية التي يكون فيها المشرع الفعلي والمثال،ي والمشرع له الفعلي والمثالي كلها محايثة في الذات البشرية المدركة للآيات الربانية بدرجتيها المضاعفتين إدراكاً يؤهلها للاستخلاف: الدرجة المضاعفة الأولى هي الآيات التي من القوة الثانية (القرآن والسنة وما يقوم مقامهما من مقدسات عند الشعوب الأخرى) والهادية إلى الآيات التي من القوة الأولى (العالم والتاريخ).

خامساً - وحدة العملية التشريعية جملةً

أما العملية التشريعية جملة فهي أصل المعادلة كلها، وهي في القرآن الكريم اعتبار السياسة تشريعاً جماعياً وظيفته تحقيق القيم كما حددها الشرع السماوي بالتنافس السلمي على القيم (**الاجتهاد بطريقة الجدل بالتي هي أحسن أو التواصي بالحق**) أو التنافس الحربي (**الجهاد بطريقة الردع والقتال الدفاعي أو التواصي بالصبر): وتلكما طريق تحديد العناصر والصلات بينها من خلال تحديدها لمجالات القيم وقواعد التعامل ووضع الأحكام فيها جميعاً في**

الأذهان وفي الأعيان بحسب الوجود الفعلي أو بحسب الوجود المثالي[١].

لكن معادلة التشريع لا تعمل في فراغ بل هي تتحدد بوضعيتين مختلفتين كلتاهما مضاعفة، ويوحد بين الأحوال الأربعة أصل خامس على النحو الآتي:

١- وضعية عمل التشريع في الأعيان (الممارسة التشريعية).

---

(١) لسائل أن يسأل: لماذا استثنيت الصلات بين الوصلات من هذا الحصر؟ أيكون ذلك للحفاظ على عدد العشرة؟ الجواب جوهري في هذه المسألة. فصلات الوصلات هي عينها وحدة العملية التشريعية. وبين أن الوصلات المباشرة الثلاث هي: وصلة الشرعة بين المشرع وفعل التشريع، ووصلة المنهاج بين فعل التشريع وموضوع التشريع، ووصلة القيمة بين موضوع التشريع والمشرع له. والعلاقة بين هذه الوصلات المباشرة هي المحدد الفعلي للواقع من الظاهرة التشريعية. أما العلاقة بين الوصلات غير المباشرة فهي المحددة للواجب من الظاهرة التشريعية. فالوصلات غير المباشرة بين المشرع والموضوع وبين المشرع والمشرع له وبين فعل التشريع والمشرع له هي التي بعدم مباشرتها تترك مجالاً للتمييز بين الواقع والواجب، فنتمكن من إدراك ضرورة إخضاع التشريع الواقع للتشريع الواجب سواء كان هذا الواجب في وعي الأمة ذا عبارة شرعية، أو ذا عبارة طبعية. وهو عند المسلمين لا يمكن أن يكون إلا بالعبارتين معاً، لأن الفطرة التي فطر الله الناس عليها يتحد فيها مفهوم الحق الطبعي ومفهوم الحق الشريعي. وتلك هي الثورة الحقيقية التي جعلت الإسلام ذا القوة الثانية خاتماً لسلسلة الرسالات بينه، وبين الإسلام ذي القدرة الأولى: الإسلام ذو القوة الأولى هو الأمر الواحد اللاواعي في كل الأديان أو الفطرة الغفل، والإسلام ذو القوة الثانية هو الإسلام المحمدي الذي يتمثل جوهره في النقد التاريخي للتحريفات التي أنست الناس الإسلام الأصلي ليعيدهم إليه بتخليص الفطرة من الغفلة.

٢- وضعية عمل التشريع في الأذهان (التنظير التشريعي).

٣- وضعية استعمال التشريع في الأعيان (الممارسة القضائية).

٤- وضعية استعمال التشريع في الأذهان (التنظير القضائي).

٥- أصل الوضعيات كلها أو ضرباً التنافس العمراني في الأعيان (التطابق الفعلي بين صورة العمران أي الدولة والتربية، ومادته أي القيم المادية والقيم المعنوية) وفي الأذهان (إدارك التطابق أو عدمه): التنافس المادي حول قيم الرزق (الاقتصاد) وقيم قيمها (سلطة القانون الزماني: تلطيف التدافع المادي) والتنافس المعنوي حول قيم الذوق (الفنون) وقيم قيمها (سلطة القانون الروحاني: تلطيف التدافع المعنوي).

المسألة الثانية

نسق الأحكام المحدد لشرعية التشريع

يمكن حصر الأحكام حصراً نسقياً لا يتنافى مع لاتناهي الموضوعات التي تخضع لها من خلال حصر تعلقها بالتناقس الإنساني على القيم بأصنافها الخمسة: **قيم الذوق وقيم الرزق وقيم النظر وقيم العمل وقيم الوجود**. فوظيفة التشريعات والأحكام هي ضبط المعاملات بين الناس حول هذه القيم سلماً وحرباً، عقداً وفسخ عقد، وعشرة تناكرية أو تعارفية. وتنقسم التشريعات إلى:

١- تحديد أول يعين مادة التشريع أو صورته.

٢- وتحديد ثان يعين نوعي الموضوعية الحكمية المنتظرة بحسب المادة والصورة .

٣- وتحديد ثالث يحددها وفق نوع التوافق الناتح عن الموضوعية الأولى.

٤- وتحديد رابع يحددها وفق نوع التوافق الناتج عن الموضوعية الثانية لكي يتحد الكل.

٥- في أصل كل هذه التحديدات قصدت ما يمكن أن يسمى بأخلاق الجماعة التي ينبع منها روح القانونية أو أصل الشرعية عند الأمة.

I- صنفا التشريعات

١- مادة التشريع

١-١: معايير مقياسية (مثل الموازين).

١-٢: معايير التعاوض (آليات تحديد التناظر بين الأعواض بحسب آلية السوق والتعاقد).

٢- صورة التشريع

٢-١: معايير إجرائية (كيفيات استعمال نوعي المعايير الأولين).

٢-٢: معايير خلقية (كيفيات الحفاظ على حقيقية كل ما سبق من دون غش).

II- النوع الأول من الموضوعية الحكمية في التنافس القيمي الذي لا يقوم عمران إلا به

مثال الموازين في المعاملات الاقتصادية يفترض الاتفاق على أمرين صريحين:

١- الاتفاق على المكاييل.

٢- الاتفاق على قدر الدقة في استعمالها وفقاً طبيعة البضاعة المتعامل فيها بين طرفي التعامل، ومن ثم تحديد درجات التسامح بينهما: ليس وزن الذهب كوزن التراب مثلاً.

III- النوع الثاني من الموضوعية الحكمية في التنافس القيمي الذي لا يقوم عمران إلا به

مثال القوانين في المعاملات القضائية يفترض الاتفاق على أمرين صريحين:

١- الاتفاق على الأحكام في مجال التعاملات المدنية والجزائية بحسب الحق الخاص والعام[1].

---

(١) لا بد هنا من حسم مسألة سال الكثير من الحبر حولها على الرغم من أني أكره الكلام فيها، لأن الدافع إليه غالباً ما يكون السعي إلى ترضية المتستهزئين بحلول الإسلام الذين يتجاهلون الفرق بين مفروضات القانون ومفروضات الشريعة. فالقانون منفصل عن الأخلاق والمهم فيه التعامل مع ظاهر الأحكام لتتجنب الإمساك بك من قبل سلطة خارجية، في حين أن الشريعة هي عين الأخلاق (عند المؤمن طبعاً). والمراقب الأول والأخير في الشريعة هو أنت نفسك؛ فلا تستطيع أن تتحايل معها أو أن تخدع نفسك إلا إذا رضيت بمنزلة المنافق التي هي الدرك الأسفل من منظور الشرع. ولو تعاملت مع القانون بهذا المنظور لكنت ممن يقدس القانون كما فعل سقراط: لكن عندئذ فأنت تعد القانون الطبيعي مقدساً، فيكون موقفك من جنس الموقف من القانون الشرعي. وهذا هو ما يسعى إليه الإسلام تحت اسم الفطرة. لذلك ففي الشرع الأحكامُ أول من يطالب بتطبيقها المذنب نفسه إذا تاب حقاً. أما في القانون بمعناه الوضعي فإن المهم ألا تقع في فخ المراقب الخارجي فضلاً عن كونه لا يمثل إرادة الجماعة، بل إرادة الحزب الذي بيده الأغلبية، في حين أن الشريعة لا تنطبق إلا على المؤمن بها: ولهذه العلة فرض الإسلام على الدولة الإسلامية تطبيق شرائع الأديان الأخرى المعترف بها على أهلها بدلاً من الشريعة الإسلامية. فشتان إذن بين الأمرين. وهذه المسألة هي مسألة: الحدود. فالعلمانيون بكامل الصفاقة يصفونها بالبدائية والتخلف، بمقياس ما يسمونه تقدماً في القانون الوضعي الغربي. والأصلانيون بكامل الحماقة يصفون تطبيقها المجرد من غير شروطها - التي قمنا بهذا العمل لتحديدها - بالأمر الشرعي، وتعطيلها بالخروج عن الشرع.

وبين أن الموقفين كليهما يتنكر لأبسط شروط شرعية أي قانون وضعياً كان أم شرعياً. فأول شروط شرعية القانون الوضعي صدوره عن المشرع الممثل لإرادة الأمة التي اختارته بانتخابات حرة. وكل القوانين التي يريد العلمانيون تعويض الشريعة بها مفروضة على المسلمين إما من الاستعمار أو من نوابه الذين ترك لهم إدارة المستعمرات فكانوا أكثر منه عسفاً وعنفاً. وأول شروط شرعية الفقه الشرعي=

-تقيد السلطة التي تطبقة بأصله، قصدت أن يكون ولي الأمر شرعي الولاية، وأول المطبقين لأحكام الشريعة على نفسه وشيعته. وهذا منعدم في كل بلاد الإسلام فعلياً، حتى عند وجود الخلافة المغتصبة، فضلاً عن انعدامه الرمزي منذ زوالها. لذلك فالكلام في الحالتين عديم المعنى، وهو معركة إيديولوجية، إما لنيل رضى الرأي العام الخارجي (العلمانيون) أو لمغازلة الرأي العام الداخلي (الأصلانيون). وذنب الأصلانيين الداعين إلى تطبيق الشريعة في ظرف عدم شرعية المتولين الأمر، أكبرُ من ذنب العلمانيين الداعين إلى تعطيلها وتطبيق القانون الوضعي. ففي غياب الشرعية في الحالتين يكون القانون الوضعي أرحم؛ إذ يصبح الجميع في معركة الحيتان بالحيلة والجاه والمال.

لا شك أن الشريعة قد وضعت حدوداً بدنية قاسية نذكر أهمها بحسب تصاعد القسوة في الحد: ما يتعلق بالمال والعرض والنفس وما يجمعها كلها أو الحرابة لذلك كان أقصاها. لكنها جعلت التربية الإسلامية والمؤسسات الإسلامية حائلاً دون الحاجة إلى تطبيقها إلا في الحالات النادرة التي لا يخلو منها عمران مهما طابق واقعه المثال: الحدود من جنس }وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ{ هدفها الردع الوقائي أكثر من العقاب العلاجي. ذلك أنه في حالة توافر الشروط التي نصفها في المحاولة يصبح الجاني نفسه أول من يطلب بتطبيق الحد عليه لأنه يؤمن بأن عقاب الدنيا ينجيه من عقاب الآخرة. أما في حالة انعدام الشروط فإن الكلام عن تطبيق الحدود نفاق وتلاعب بعواطف الجماهير.

ويعني ذلك أن الشدة الشرعية سببها سعي الأمة المسبق لإزالة الأعذار، السعي الذي هو واجب على مؤسساتها التربوية والدعوية وشروط العدل السابق (عدل السلطة التنفيذية ونزاهتها) واللاحق (عدل السلطة القضائية ونزاهتها) لحصول الخلافات بين المؤمنين المتراحمين فيما بينهم. أما القانون الوضعي فبسبب شبه الحياد القيمي يتساهل في الجزاء لكون أصحابه يعلمون أنه لا يستهدف إلا تيسير شروط عمل الآلة الدنيوية دون اهتمام كبير بما وراء ذلك، بل إن أهم وسائله التحيل عليه بمؤسسة تسمى المحاماة. ولنأخذ الأمثلة الأربعة الأهم في الحدود: حد قتل النفس وحد الحرابة وحد السرقة وحد الزنا.

فالقرآن الكريم يشجع على الحد من تطبيق حد قتل النفس لأنه شجع أهل القتيل على العفو، وكلف الدولة بمساعدة أهل القاتل على دفع الدية إذا كان ذلك-

-يلغي اللجوء للثأر، ويعيد التراحم بين المسلمين. أما إذا بقي في نفس أهل القتيل ما قد يعيد عادة الثأر إلى العمران فإن القرآن يفضل أن تكون الدولة هي التي تطبق حد القتل ليعود للأخوة بين المسلمين حظها. لكن لو أخذنا القانون الوضعي الذي يدعو أصحابه إلى ضرورة إلغاء حد الإعدام ولنسألهم: هل يلغونه حتى في حالة خيانة الوطن وخاصة في ساحة القتال؟ لا أعلم بلداً في العالم ذهب إلى هذا الحد. وإذن فهم لا يلغونه إلا عندما يكون المعتدى عليه القمية الأسمى باسم هذه القيمة نفسها: أي إنهم يريدون إلغاء الإعدام باسم قدسية الحياة، وينسون أن القصاص حياة بمعنى أنه يلغي عادة الثأثر فيجعل الدولة حكماً بين الناس بدلاً من الاقتتال الدائم بين الأفراد.

كما أن الحرابة يمكن استبشاع حدها عند التطبيق. لكن القرآن يشجع على الحد من تطبيقها كذلك. فهو قد أوجب عدم استعمال الحد عند توبة المحترب قبل القدرة عليه، لكن إذا هو طاول المحترب فمعنى ذلك أنه سيقتل خلقاً كثيراً، فضلاً عن إفساد شروط الحياة العامة بالعدوان على المال والعرض والنفس. لذلك فمهما كانت بشاعة العقاب فإنه ضروري. هذا فضلاً عن كون الحرابة غالباً ما تكون بسبب فساد الدولة نفسها، إما لضعفها، أو لتواطؤ بعض سلطها كما يقول ابن خلدون. فلا أحد وفق رأيه يمكن أن يحترب في دولة غير فاسدة وغير متواطئة، ومن ثم فالحرابة ضرب من عمل مافية الدولة نفسها. وهذا أمر نراه رؤية العين في جلها البلاد العربية إذ ليس من الضروري أن تكون الحرابة قطعاً للطرق؛ فهي أيضاً قطع للأرزاق وافتكاك للأموال وهتك للأعراض يقوم بها المقربون من الدولة دون رادع.

وحد السرقة قاس لأنه من أبعاض حد الحرابة. فهي حرابة بنوع ما لأن المسروق غير المحروس لا يطبق فيه الحد. وإذن فسرقة المحروس تعني نية الحرابة عند السارق، أو إن شئنا استعمال العنف ضد الحراس أو الحروز. والمعلوم أن حراسة أخيار الناس ذات مستويين: الأول هو المستوى الخاص، هو حراسة كل امرئ ماله، ومستوى عام وهو أن الأمن الذي على الدولة أن تحققه أمن النفوس والأموال والأعراض إلخ... وهذه الحراسة من درجة أرقى خاصة إذا كان السراق ممن يحتمون ببعض الدولة. فالسرقة في حالة حصول الحراستين حرابة صغرى، والحرابة سرقة كبرى. ومثلما بين ابن خلدون أن الحرابة لا تكون إلا بتواطؤ-

-مقصود من الدولة أو ناتج عن تقصير منها لفسادها في الحالتين، فإن السرقة - قياساً عليها - لا تكون إلا مثلها. لذلك فالمفروض أن يطبق الحدان على المكلفين بالحراسة في الحالتين؛ قصدت من بيدهم مقاليد الدولة قبل أعيان السراق الذين هم في خدمتهم، هم الذين ينبغي أن تقطع أيديهم، فضلاً عن حد الحرابة الذي يقشعر بدني لذكره فلا أفعل. لكن البدن يقشعر أكثر عندما يرى ما تفعله المافيات في الحرابة الدائمة التي آلت إليها الدول، ما تفعله بالشعوب اغتصاباً للأموال وهتكاً للأعراض وسحقاً للنفوس.

أما حد الزنا فكون النص قسمه إلى نوعين فيه دليل على أن الأعذار الطبيعية معتبرة فيه. لكن الحد الأقصى منه لا يطبق إلا على من يرى في عقاب الدنيا منجاة من عقاب الآخرة فيفضل - باختياره - تطبيق الحد عليه بالشهادة على نفسه. والدليل هو بديل التلاعن؛ فالتلاعن يلغي تطبيق الحد. لذلك فإن الزاني أو الزانية اللذين قررا ترك الحساب إلى يوم الدين يمكنهما أن يتلاعنا، وكفي المجرمين شر الحدود!

وحاصل القول أنّ الحدود لا نكاد نحتاج إلى تطبيقها في مجتمع مسلم حقاً. ولا نحتاج إلى تعطيلها في مجتمع مسلم بالاسم، لأنها معطلة فيه فعلاً، فضلاً عن كوننا لو طبقناها لصارت الأغلبية مبتورة اليدين والرجلين وخاصة بين مغتصبي الأمرين. وأضيف أنها ينبغي أن تعطل لا للحجج المقدمة مثل استبشاع العقاب البدني لترضية أعداء الأمة - لكأن هؤلاء الأعداء ليسوا بصدد تعذيب ثلاثة أرباع البشرية بأبشع عقاب بدني عرفته البشرية من دون ذنب اقترفوه هو الجوع والمرض، بالقصد وليس بمجرد المصادفة بدليل أن بيضان إفريقية الجنوبية بعد أن خسروا المعركة السياسية بدؤوا يطبقون سياسة القضاء على الهنود الحمر على السود، فاجتمع على سكانها ما يسمى بالأدواء الثلاثة المرض والفقر وسوء الإدارة!- بل لأن شرط تطبيق الشريعة أن تكون الدولة والتربية إسلاميتين حقاً حتى تغنيا عن الحاجة إلى تطبيقها إلا في النادر من الحالات.

وليس تعطيل الشريعة السلبي هذا هو المطلوب لأنه حاصل فعلاً، بل المطلوب هو تعطيلها الإيجابي، بمعنى تعليقها بإجماع الأمة التي تكون قد بدأت تحكم نفسها فتعيد للدولة والتربية مقومات التشريع، مقوماته المغنية عن تطبيق أحكامه إلا في النادر؛ أحكامه التي لا تختلف وفق نوعي التشريع المنزل والوضعي إلا كمياً. فهي-

٢- الاتفاق على قدر الدقة في استعمالها بحسب طبيعة الخلاف المتعامل فيه بين طرفي التقاضي والنظام الحقوقي والروحي: ليست كل جناية جريمة.

IV- ويوجد اتفاق ضمني في الحالتين على أمرين آخرين

١- أن تكون المكاييل والأحكام صحيحة أي غير مغشوشة.

٢- أن يكون مستعمل المكاييل والقوانين غير منحاز لأحد طرفي المعاملة.

V- ويوجد اتفاق فوق الصراحة والضمنية هو أصل وجود الجماعة: الرأي العام الخلقي

-أشد في التشريع السماوي منها في التشريع الوضعي، لأنه لا يفصل بين الأخلاق التي يكون فيها المرء حسيب نفسه، ولأنه يزيل الأعذار قبل التطبيق، ولأنه يسعى إلى ما يتعالى على مجرد تيسير عمل الآلة العمرانية بجعل القانون لحراسة الأقوياء ضد الضعفاء، بل هو جعل لحماية المستضعفين، بل وللحد من وجودهم من خلال تحقيق تكافؤ الحظوظ بالعدل. وهذه المقومات هي ما وصفنا في هذه المحاولة استمداداً من ثورتي ابن تيمية وابن خلدون كما فهما فلسفة القرآن السياسية والحقوقية، استمداداً من منظور الثورة المحمدية الخاتمة والنافية للأوصياء في العلم والعمل والوجود والقيمة. وليس فيما نقوله وهم مثالي، بل هو المحرك الحي لقيم القرآن، وإلا لما كان للاجتهاد تواصياً بالحق، والجهاد تواصياً بالصبر معنى، فضلاً عن جعلهما فرض عين تتمكن الأمة بفضله من تحقيق شروط الخيرية الموعودة، وأهلية إرث الأرض عن جدارة.

وهذا الأصل الواحد هو الذي ينبع منه **الإجماع التشريعي** الذي يمد تلك المعايير بالشرعية في الجماعة التي يطبق فيها ذلك التشريع. لذلك فتحديده يقتضي علاج **المسألة الجوهرية الآتية**: كيف يكون الإجماع التشريعي مطابقاً لأخلاق الجماعة ومنبعاً للتشريعات العينية التي تعد شرعية بمجرد حصول هذه المطابقة؟ لا يوجد جواب كلي على هذه المسألة الكلية، لكننا يمكن أن نصوغ الأجوبة وفق الترجمة المؤسسية للمسألة على النحو الآتي: كيف تحدد الأمم المكاييل والأحكام؟ وكيف يحصل التسليم لديها فتضع ما تريد منها، وتغيره وفق اجتهادها المتطور؟ وذلك هو معنى الشرع الوضعي المقدس لكونه من وضع الأمة المشرع الوحيد الذي يحق له أن يدعي العصمة بعد ختم الوحي ونفي الوصي؟

والجواب ينبغي أن يكون قابلاً للتحقق منه تحققاً علمياً وعملياً. لذلك فهو يعد أساس التشريع وغايته. **إنه أصل كل التشريع منزلاً كان (بالإيمان والقبول بالشرع المنزل) أم وضعياً (بالتواضع الاختياري على المعايير والأحكام)**: ويفترض هذا الأصل مبدأ التطابق بين مادة التشريع وصورته، التطابق الذي يجمع كل المعايير التي وصفنا جمع بداية وجمع غاية:

١- جمع البداية: وتحققه صفات المستثمر أو المشرع، وهي عينها صفات القيمين على مؤسستي الإسلام المتخلصتين من

الطاغوت الروحي والزماني، قصدت صفات المجتهد (التواصي بالحق) وصفات المجاهد (التواصي بالصبر). وهذه الصفات ينبغي أن تكون صفات كل المؤمنين، لأن التشريع بهذا المعنى فرض عين، إذ هو عينه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر المبني على شرطي الاستثناء من الخسر في سورة العصر..

٢- جمع الغاية: وتحققه صفات الثمرة أو المشروع أعني عمارة الأرض، ومن ثم فهي عينها صفات حصيلة عمل المؤسستين: ما يتوصل إليه العمران المبني على معرفة الحقيقة وعلى العمل بها. وهذه الحصيلة ينبغي أن تكون صفات كل عمران مؤمن أصحابه، لأنها علامة استئهال وراثة الأرض ومن ثم علامة الإيمان الصادق، لأن الله وعد المؤمنين بتوريثهم الأرض.

نسق أصول الفقه العام الضامن شرعية التشريع

ويمكن الآن أن نصوغ نسقاً أولياً لمسائل أصول الفقه الأسمى الشارط لشرعية الفقه العام والفقه الخاص وأصولهما في المنظور الإسلامي كما نحاول بيانه. وليس هدفنا من هذه المحاولة القطع مع الماضي، بل تحقيق شرطي حياة **الإبداع التشريعي في** مستوييه الرمزي والفعلي، منطلقين من غاية ما وصل إليه السعي إلى هذا الإحياء في محاولتي ابن تيمية وابن خلدون اللذين تهدف ثورتهما إلى التخلص النهائي من المذاهب التي تشرع وضعياً بصورة خفية.

فهما يهدفان إلى تأسيس الوضع المقدس المترتب على ختم الوحي ونفي الوصاية على العلم بصريح المعقول وصحيح المنقول، وإعادة السلطة التشريعية إلى الأمة من خلال جعل الاجتهاد (النظر) والجهاد (العمل) فرض عين وتحقيق شروطه بفضل التربية التي تعيد للإنسان معاني الإنسانية، فيكون ذا عقل قادر على الاجتهاد وإرادة قادرة على الجهاد: لذلك كان مضمون عملهما الفكري نظرية في إصلاح العقيدة والشريعة (منبع مادة العمران الفاضل وشرطها)، والتربية والدولة (منبع صورة العمران الفاضل وشرطها).

فأما **الشرط الأول** فهو استخراج مبدأ الوحدة الحية، مبدئها الذي يصل بين كل المذاهب الفكرية الإسلامية ببعديها اللذين يغلب عليهما سعي العقل من النظر إلى العمل (الكلام من العقيدة إلى الشريعة، والفلسفة من الفلسفة النظرية إلى الفلسفة العملية) وبعديها اللذين يغلب عليهما سعي الإرادة من العمل إلى النظر (الفقه من الشريعة إلى العقيدة، والتصوف من الأخلاق العملية أو الطريقة إلى الأخلاق النظرية أو التحقق المعرفي).

ولن يتسنى لنا الانطلاق من الغاية في سعي ابن تيمية وابن خلدون من دون فهم دقيق للتكامل بين المحاولتين، ونقد ما أدتا إليه من إفراطٍ آلَ **بالتنوير الديني** عند الأول **والتنوير العقلي** عند

الثاني إلى القضاء المبرم على الفعل بالرمز، فلم يبق الأول إلا على خواء العقيدة المجردة والعمل التعبدي العنيف، لأنه صار وازعاً أجنبياً، ولم يبق الثاني إلا على وهاء الشريعة والعمل السياسي العنيف، لأنه صار وازعاً أجنبياً كذلك[١].

وأما **الشرط الثاني** فهو التحقيق المؤسسي للحل الذي كان ينبغي أن يؤدي إليه حل ابن تيمية من دون هذا الإفراط الذي كانت صورته المشوهة تطبيق السياسة المزعومةِ شرعيةً في الأصوليات الدينية، والحل الذي كان ينبغي أن يؤدي إليه حل ابن خلدون من دون الإفراط نفسه الذي كانت صورته المشوهة تطبيق السياسة المزعومةِ عقليةً في الأصوليات العلمانية.

ما كان ينبغي أن يؤدي إليه حل ابن تيميه بعد تخليصه من الإفراط الناتج عن هول الأزمة التي تصدى لها، هو تكوين مؤسسات الشرط النظري لمؤسسات ما يسميه ابن خلدون مادة العمران ببعديها، أي:

١- مؤسسة التواصي بالحق، أو مؤسسة الاجتهاد للبحث العلمي الطبيعي وما بعده، والإنساني وما بعده.

---

(١)انظر في ذلك المقال الذي خصصته للكلام على أضرار الإفراط في التنوير الديني عند ابن تيمية، وفي التنوير العقلي عند ابن خلدون، وأثرهما على تجريد فعل الفكر الإنساني من أدواته الرمزية والمادية، والقضاء من ثم على دور المجتمع المدني المبني على منزلة هاتين الأداتين بوصفهما عصب مادة العمران.

٢- ومؤسسة التواصي بالصبر، أو مؤسسة الجهاد لاستخراج ثمرات البحث العلمي بنوعيه (التقنية للنوع الأول من العلوم، والتربية للنوع الثاني من العلوم).

وذلك هو الشرط النظري لوجود المجتمع المدني ولقيامه بوظائفه بثاً وتلقياً ببعد القيم المادية وقيم قيمها أو قيم الرزق وقيم التنافس العادل عليها، وبعد القيم الرمزية وقيم قيمها، أو قيم التنافس على قيم الذوق السليم.

وما كان ينبغي أن يؤدي إليه حل ابن خلدون بعد تخليصه من الإفراط الناتج عن هول الأزمة التي تصدى لها هو تكوين مؤسسات الشرط العملي لما يسميه ابن خلدون صورة العمران أي:

١- المؤسسة التربوية وما بعدها النقدي للنظام التربوي فنياً وخلقياً، كما وصفها ابن خلدون لتكوين الإنسان المحافظ على معاني الإنسانية والمحقق لشروط الاستخلاف.

٢- وتكوين مؤسسة الدولة وما بعدها النقدي للنظام السياسي فنياً وخلقياً، كما وصفها ابن خلدون لرعاية أمر تكوين الإنسان رعاية هي فرض عين على الجميع.

وذلك هو الشرط العملي لوجود **المجتمع المدني** ولقيامه بوظائفه بثاً وتلقياً بالأبعاد نفسها المشار إليها عند الكلام على الشرط النظري. وبفضل هذين الشرطين النظري والعملي تصبح الأمة مؤهلة للإسهام عينياً في التشريع مباشرة، أو بانتخاب المشرعين، فيكون التشريع المتعلق بالحقوق الخاصة (القانون المدني والجنائي) وبالحقوق العامة (القانون الدستوري والإداري) نابعاً من إرادتها المستندة إلى إرادة الله على علم، سواء اعتقدت ذلك (الموقف الروحاني في التشريع الديني) أو لم تعتقد (الموقف الطبعاني في التشريع الوضعي) لأن الفطرة التي فطر الله الناس عليها تكون قد تخلصت من الجهل المعرفي (بالعلم الناتج عن الاجتهاد) والجهل الخلقي (بالحلم الناتج عن الجهاد) فتعمل عملها وفق السنن الإلهية التي لن تجد لها تحويلاً، خاصة إذا أيد ذلك الموقف الأول، ولكن حتى في حالة الموقف الثاني.

وهكذا يتبين أن الضمير الأساسي في الإصلاحين التيمي والخلدوني هو استعمالهما مفهومين نقديين قرآنيين لم يصرحا بهما، ربما بسبب الخوف من سطوة العلماء والأمراء، فضلاً عن كون ما يعالجه العلماء في الفقه وأصوله لا يمكن أن يتطرق إليهما إذ هو لم يتحقق إلا بفضلهما. قصدت بفضل التحريف (بالوضع والتأول) والجاهلية (بالعنف والتحيل):

١- مفهوم التحريف بمعنييه: تأويل القرآن تحريف معنوي، وهو غاية الباطنية، ووضع الحديث تحريف مادي، وهو غاية الظاهرية..

٢- ومفهوم الجاهلية بمعنييه: تجهيل الأمة جاهلية معرفية، وهو أداة الباطنية؛ وتعنيف الأمة جاهلية خلقية، وهو أداة الظاهرية.

وكل المذاهب الفقهية لا تقوم إلا بفضل هذه العمليات مع غلبة التأويل والتجهيل على الباطنية (**يكفي تأمل ما يسمى سلطان المرجعية عند غلاة الشيعة**) وغلبة الوضع والتنكيل على الظاهرية (**يكفي تأمل ما يسمى بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند غلاة السنة**). وما نراه اليوم هو الذي كان ولا يزال الداء الذي ينخر مقومات حياة الأمة منذ البداية، فحال دونها وتحقيق قيم الإسلام، فصح عليها ما قاله ابن خلدون في وصف ثمرات التربية التعسفية والقهر الذي يزيل معاني الإنسانية العقلية والخلقية. تلك هي ثورة ابن تيمية وابن خلدون التي تؤول في الحقيقة إلى إعادة بناء جذرية لكل العلوم والأعمال والمؤسسات الإسلامية التي أشرنا إليها. وذلك هو هدفنا من هذه المحاولة: **يكفي أن نبرز ضمير الثورتين حتى نكون قد حققنا الهدف.**

الخاتمة

ليس من تقاليد الكتابة أن يختم المؤلف مصنفه فينصح القراء بالعزوف عن قراءته، لأن ذلك متناقض مع التأليف فضلاً عن النشر. لكنني في هذه الحالة الخاصة أفعل، وذلك لعلتين؛ فمن الأفضل لمن لا يجد متعة في صبر البحث وأناة التحليل أن يتجنب قراءة هذا العمل، وليعده محاولة تنتسب إلى التجريدات الفكرية التي تشبه الكلمات المتقاطعة التي قطع بها صاحبها بعض الوقت في وحدته بكوالالمبور بلد الهجرة الاختيارية إلى حين! وهذا التنبيه الأول يخص تعقيد الاستدلال على فرضية العلاج الجريئة. فهذه الفرضية نعلن فيها صراحة بأن توسيع أحكام الفقه؛ قياسياً كان هذا التوسيع أم مقاصدياً (**وهو غاية التوسيع القياسي عندما ينفلت من تعيين مناط الحكم الذي يقاس عليه**) حل مغشوش[1] وظيفته

---

(١) لكن هذه الأوصاف السلبية لا تعني أننا نتصور ما حصل كان يمكن ألا يحصل، أو نتصور حصوله خارجاً عن سنن الله في التاريخ. فنحن لا نقف موقف من يرى عمل التاريخ متردداً بين الشياطين والملائكة. ولا نعتقد الشرطيات قابلة للاستعمال عند الكلام عن الماضي إلا بمعنى ما يمكن تجاوزه في المستقبل باعتبار حصوله مرحلة توصل إلى الوعي به وبشروط حصوله فتمكن من التعالي عليه. ولولا ذلك لما كان للقصص القرآني فائدة الاعتبار والتذكر. فهو ليس نقداً تحسرياً للماضي، بل هو تحليل توقعي لما يمكن أن يحقق الإنسان في المستقبل إذا هو أدرك معاني الماضي وسنن الله في التاريخ. وإذن فكل ما حصل في تاريخ فكرنا الحقوقي لابد أن يحصل كما حصل حتى ندرك أعماق الثورة القرآنية، فنتخلص مما أرادنا التنزيل الخاتم أن نتخلص منه لنكون أهلاً لتخليص البشرية منه. فالحل=

إضفاء القدسية على تشريع وضعي متنكر[١] أولاً، وهي ثانياً استحواذ سلطة الإفتاء والقضاء، التي هي فرض كفاية، على حرية

= الذي ليس بالعلماني القاطع مع الوحي ولا بالشرعاني المواصل كذباً للوحي هو جوهر الثورة المحمدية. وهو ما نريد تحديد معالمه بوصفه الحل الذي يناسب جمع الإسلام بين الدين محدداً للغايات والسنن الكلية الكونية والأمرية، وبين السياسة سعياً لتحقيق شروط علم هذه السنن بمؤسسة التواصي بالحق، والعمل بها بمؤسسة التواصي بالصبر، لتحقيق أقصى ما يمكن من العمران الفاضل الذي لا يفسد أهله في الأرض استضعافاً للآخر أو منعاً للحرية الروحية: وذلك هو مدلول الاستثناء من الخسر.

(١) ينبغي - للإنصاف - أن نبين أن كل محاولات تسفيه ابن حزم سخيفة ودالة على عدم فهم قصده، على الرغم من نفينا للحلول التي ينتهي إليها والتي تؤول في الغاية إلى ترك أمر التشريع فيما لا نص فيه إلى التحكم الغفل للعادة واستصحاب الحال، أو لإرادة السلاطين والأمراء. فالقول بالظاهر ونفي القياس ليس إلا ربع الحل أو نصف وجهه السلبي. أما الربع الثاني فهو بيان استحواذ الفكر الغفل لاستصحاب الحال باسم فقه الواقع والتقليد على الوظيفة التشريعية. وأما وجها النصف الثاني الإيجابيان فهما يتعلقان بتحديد طبيعة مؤسسات التشريع المشروعة التي تحررنا من آثار الربع الثاني وتغنينا عن القياس والتأويل اللذين هما بكل أشكالهما وضع مخادع، علينا أن نحدد خداعه بالتمييز بين الوضع العلماني المتنكر والصريح، والوضع ذي الأساس الشرعي في الثورة المحمدية. فضل الربع الأول أنه حرر الشرعية من السحب غير المشروع للشرع المنزل بآليات نهى عنها هذا الشرع. وفضل الربع الثاني منه أنه أوجد محل الأمر الذي يحصل عندما لا نسد الفراغ الناتج عن حصر الشرع في وظيفته المؤطرة للتشريع دون إيجاد شروط التشريع المشروع فمكننا من إدراك مخاطره.

ونحن نخصص هذه المحاولة للربعين الباقيين أو لبعدي الوجه الإيجابي من الحل فنبين مصدر الشرعية الحقيقي كما يحدده القرآن الكريم: مصدرها الوحيد هو ما حدده الشرع نفسه عندما حدد شرطي الاستثناء من الخسر؛ شرطيه اللذين هما فرض عين. وقد ظل النصف الأول من وجه الحل السلبي مهملاً لأن قول ابن حزم=

=بالظاهر ونفيه القياس لم يفهما الفهم الواجب، فضلاً عن كون كل محاولات التشكيك في موقفه ترمي في عماية، لأنها تتعلق بأمور لا صلة لها بوجه عدم الصواب في حله. لذلك فلا بد من كلمة إنصاف في حقه. ويمكن إنصافه من مدخلين هما بالذات ما كان فيه مصيباً، وهما معين كل الحجج السطحية التي توجه إليه: مدخل القول بالظاهر ومدخل نفي القياس. ولنبدأ بعنوان المذهب نفسه. فمن السخف الظن بأن القائلين بالظاهر يستثنون ما تجيزه قواعد العربية التي تحدد آليات الإفادة العربية من فهم لمعاني القول. فلا يمكن أن يكون قصدهم بالظاهر المعنى الحشوي خاصة، وآخرهم - قصدت ابن حزم - من المبرزين في اللغويات والمنطقيات. لذلك فإن الذي اعترض على ابن حزم بأن آية التأفف من الوالدين ينبغي أن تعني عنده إمكان ضربهما؛ لأن الظاهر يتعلق بالتأفف لا غير، لا بد أن يكون بليداً!. أفيكون ابن حزم الذي هو من أكبر منظري الفن الأدبي واللغوي جاهلاً بأدنى معاني الإفادة اللسانية الظاهرة!؟ هل يوجد كلام أسخف من هذا؟ هل يمكن أن يكون ابن حزم من الغباء بحيث يفهم حديث الرسول: "المسلم من سلم الناس من لسانه ويده" فهماً من هذا الجنس فلا يرى مانعاً من أن يؤذيهم المسلم برجله مثلاً أو بخدمه أو بسيارته أو بسلاحه؟ إنما الإنصاف يقتضي أن نعلم أن ما يقصده ابن حزم بالظاهر هو ما تظهره أدوات البيان العربي التي تغني عن التأويل والقياس، لأنه من السخف القول بالقياس في فقه اللغة. وذلك ما يدعم نفي القياس ويتدعم به؛ لأن القياس الحكمي ينفي أمرين هما التوقيف التعبدي والعلم المحيط وراء انتخاب أحد الحلول من بين ما لا يتناهى من الحلول التي يتصورها العقل المجرد ممكنه. ثم إن القياس مستحيل من دون اللجوء للتأويل طلباً للكلي فيما يسمى المناط، لئلا يبقى مقصوراً على عين الحكم. وإذن فالقياس يفترض التأويل الذي يستند إلى ميتافيزيقا القول بحقيقة الكليات المناطية أو العلل وراء الأحكام العينية: وهو قول بالتحسين والتقبيح العقليين المغنيين عن التشريع المنزل من أصله. نفي ابن حزم للقياس علته الخوف من مآل الظاهر بالتأويل إلى الباطن فالباطنية. وذلك ما حصل فعلاً: فظاهرية ابن عربي مثلا انتهت إلى التطابق التام مع باطنية الإسماعيلية! لذلك جمع ابن حزم بين القول بالظاهر ونفي القياس في علم الشريعة، على الرغم من كونه من القائلين به في علم الطبيعة. ورفضنا لحل الظاهرية لا يقل قطعاً عن رفضنا لحل الباطنية. لكن ذلك لا يستثني ضرورة إنصاف ابن حزم، بل بالعكس هو يوجبه.

الإرادة، وسلطة التشريع[1]، التي هي فرض عين، مباشرة أو بالإنابة الصريحة في مجالات القيم الخمسة: **الذوقية للفنون والجماليات، والرزقية للاقتصاد والثروات، والمعرفية للعلم والنظريات، والعملية للسياسة والأخلاقيات، والوجودية للدينيات والفلسفيات.**

أما التنبيه الثاني فلا يتوجه إلى القارئ المستعجل فحسب، بل هو يتوجه إلى القارئ المتحير أمام السؤال الجذري في أزمة الحضارة الإسلامية. إنه يتعلق بفرضية الهدف من دحض الحل السائد حالياً في التشريع، شرعياً كان (عند الأصلانيين) أم وضعياً **(عند العلمانيين)** والذي يعم مجالات القيم كلها. وهذا التعليل أهم من التعليل الأول لعدم اقتصاره على فنيات البحث وأساليب التعبير، بل هو يتجاوز ذلك إلى جوهر الإشكال أي إلى: **فرضية البحث الوجودية التي ترى عودة سلطة التشريع في مجالات القيم كلها**

---

(١) يوجد تناظر واضح بين المستويين. فنسبة حرية الإرادة إلى الإفتاء هي عينها نسبة سلطة التشريع إلى القضاء. والإفتاء والقضاء سلطة تنفيذية لحل اختياري يتنازل الناس إلى حكم فيه تجنباً للذاتية عندما يحصل خلاف بين شخصين في حالة القضاء، أو بين الشخص وذاته في حالة الإفتاء. والتكليف يمكن أن يكون من السلطة العامة، ويمكن أن يكون من المعني بالأمر نفسه. لكن حرية الإرادة وسلطة التشريع لا يمكن فيهما للاكتفاء بالحكام. لا بد من أن تكون فرض عين حتى في حالة الإنابة: لأن النائب ليس نائباً للقانون الذي يقع الاحتكام إليه، بل هو نائب للإرادة الواضعة لكل قانون. وما حصل هو أن الإفتاء والقضاء استحوذا على حرية الإرادة والتشريع، فبات الكل فرض كفاية، وأصبحت الأمة مستقيلة بعد أن استبد بالأمر العلماء والأمراء.

إلى الأمة (وحصر وظيفة القياس الفقهي والقانوني فيما يمكن أن يكون فيه القياس مشروعاً، أي الإفتاء والقضاء. فهو لا يكون إلا بالقياس عند تكييف وقائع النازلة قبل تطبيق الأحكام عليها) الشرط الضروري والكافي للاستئناف الحقيقي للفعل الحضاري الحي في مجالات القيم كلها.

ما لم نسلم بأن الحضارة الإسلامية لا يمكن أن تستأنف دورها التاريخي الكوني استئنافاً فاعلاً فتنجو من مآلها الحالي إلا بالتحرر من الشروط التي آلت بها إلى موقف وجودي تتحكم فيه سلطتان غاصبتان حولتا الجماعة إلى عامة، والنخب إلى (مافية) لن نفهم لم انحط الإبداع القيمي بأصنافه الخمسة إلى الأكل المادي والرمزي المجرد من زاد الحضارات الحية بغطاء التبرير التراثي؛ دينياً كان (**عند الأصلانيين**) أو فلسفياً (**عند العلمانيين**)[1]. و لن نفهم لمَ أنها من دون هذا التحرر لن تزداد إلا تخلفاً، لأن تبعيتها لن تقتصر على تقليد البعد المادي من الحضارة كما لا تزال الحال عليه الآن، بل هي ستصبح تبعية روحية تفقدها القدرة على الإبداع الذاتي لمقومات الكيان ذي القيام الذاتي في مجالات القيم الخمسة كما بدأت الحال تصبح عليه الآن: ذوقاً ورزقاً ونظراً وعملاً ووجوداً!

---

(١) حتى بات يصح عليهم ما هو أبشع مما قال المتنبي في كافور: إنهم يأكلون من زاد الآخرين ويجحدون فضلهم لكي يقال إنهم ذوو إبداع واستقلال!

ومثلما أن التشريع العلمي (إبداع النظريات الجديدة) لم يصبح قادراً على الإبداع المتواصل إلا منذ أن تحرر من **التثبيت الميتافيزيقي** بإطلاق مرحلة ماتت منه، دون أن يعني هذا التحرر نفي **متعاليات العقل** التي من دونها لا معنى للعلم أصلاً، فإن **التشريع الحقوقي** لن يصبح قادراً على الإبداع المتواصل إلا إذا تحرر مثل العلم دون نفي **متعاليات الشرع**، فعمل بقول الرسول الكريم حول الدراية بالدنيا. ذلك هو شرط التحرر من الحل الفاسد المتمثل في إضفاء منزلة التشريع السماوي على الوضع المتنكر بتوسيع غير مشروع للحالات التي حسمها الشرع المنزل بأعيانها، لتكون محكمات غنية عن التأويل، ومن ثم نفى طردها التأويلي في غيرها بالقياس المباشر أو غير المباشر (المقاصد). ولولا ذلك لكان قول الرسول حول الدراية بالدنيا قصوراً من الشرع المنزل أو عجزاً من النبي في توسيعه بالقياس والتأويل!

والقضية التي نسعى إلى إبرازها أنه لا بد من التحرر من مغالطة خطيرة ترى مسألة **التشريع الحقوقي** التي يدور حولها الخصام بين الأصلانيين مقابلة بين الشرع المنزل والشرع الموضوع. لا بد أن نستبدلها بالمسألة الحقيقية التي هي صراع داخل كلا الحزبين الديني والفلسفي: إنها مقابلة بين الوضع

اللاشرعي والوضع الشرعي فيما لا يمكن أن يكون من الشرع المنزل بمقتضى ما يوجبه الشرع المنزل والعقل نفساهما.

وكل توسيع للشرع المنزل، تشريعاً لا إفتاء وقضاء، يعد إضفاء لشرعية منزلة مغشوشة على وضع غير شرعي، لأنه ليس من وضع الأمة. ذلك هو معنى "**أنتم أدرى بشؤون دنياكم**". فالشارع عند المؤمنين قد حدد بصورة نهائية الأحكام التي تجعلهم قادرين على الدراية بشؤون دنياهم دراية تحكمها قيم القرآن لا قيم الضرورة والصراع الطبيعي على أصناف القيم الخمسة. فتكون وظيفة الشرع المنزل تمكين العمران المؤمن أصحابه من التوفيق بين القوانين الطبيعية والقوانين الخلقية في تنظيم التنافس على تلك القيم، لتحقيق شروط الأخوة البشرية: من دون القوانين الطبيعية تموت الميول المحركة للحيوان الإنسان، ومن دون القوانين الخلقية ينكص الإنسان إلى الحيوانية اللاإنسانية.

ولا يناقض هذا التفريق بين الوجوه القول بنفي الإسلام الفصام بين الدين والدنيا، بل هو يؤيد منظور الإسلام الثوري في هذه القضية. وكل تفاقه في هذا عدوان على الرسول نفسه بتكذيب قوله: "**أنتم أدرى بأمور دنياكم**". وشرط ذلك ألا يدعي أصحاب هذه الدراية أنها أكثر من الدراية العلمية العادية التي تصيب وتخطئ، والتي لا يمكن لأصحابها أن يصبحوا ذوي سلطان

مستمد من التعميم القياسي الذي يرفع المقيس إلى منزلة المقيس عليه. فعدم الفصل بين الدين والدنيا لا يعني الخلط بين المتعالي منهما (**السنن الكلية أو القوانين التي لا تفرق بين مستويات الوجود**) والمحايث (**أعيان تحققاتها الوجودية أو الظاهرات الخاضعة لتلك القوانين وفيها ضرورة تمييز بين مستويات الوجود**) وإلا لكان كلام القرآن نفسه على وحدة الدين وتعدد الشرعات والمنهاجات مجرد كلام عديم المعنى. لذلك فلا بد من فهم القصد من التوحيد بينهما في التعالي والقصد، من التفريق بينهما في التحايث.

فالسنن التي تحكم الدنيا سنن الله. وذلك هو معنى دور الدين فيها. لكن من سنن عمل السنن (**لأن عمل السنن فيما هي سنن له يكون وفق سنن يخضع لها مجراه**) أنها تحدد العلاقة بين الغاية والأداة بالمحددات المختلفة في الأعيان: **وذلك ما يسمى بالأسباب**. وعلم الأسباب التي هي أدوات تحقيق الغايات لا يكون إلا عينياً. وهو العلم بأمور الدنيا. وهذا لا يكون علماً مشروعاً إلا إذا كان بهدي من سنن الله في الخلق وفي الأمر. فيكون حصيلة اجتهاد مشروع بمعيار التواصي بالحق نظرياً، ويكون جهاداً مشروعاً بمعيار التواصي بالصبر: ويكون ذلك شرطاً في الخروج من الخسر، ومن ثم فعدمه شرط في الخسر، للتعاكس بينهما في المنظور

القرآني، أي: إن الخسر ليس شيئا آخر إلا وجود الإنسان من غير تواص بالحق وتواص بالصبر كما هي حال المسلمين اليوم.

ولكون علمنا الأسباب علماً بعلاقة المحايث بالمتعالي فإنه لا يمكن أن تضفى عليه صفات المتعالي فنحوله إلى ثوابت، من جنس الحالات المعدودة التي وردت نصاً وعيناً في النصين، والتي لا تقبل التوسيع ولا التضييق إلا بطرق نهى عنها القرآن نهياً صريحاً، لأنها تقتضي تعليلاً فاعلياً زيغاً في القلب، وتعليلاً غائياً إرادة الفتنة. أما المتعاليات التي هي سنن الله الكونية والأمرية فإنها صريح المعقول عينه، وصحيح المنقول عينه. وصريح المعقول الثابت صوري وليس مضمونياً. وكذلك صحيح المنقول فهو لا يمكن أن يكون مضمونياً: **كلاهما يتعلق بالسنن الثابتة التي يستند إليها في تحديد خاصيات الشرعة (الطريقة أو الموقف الخلقي الذي يتصف به المشرع) وخاصيات المنهاج (المنهج أو الموقف التقني الذي يستعمله المشرع) لا في مضامين الأحكام.**

ومجرد تحقق هذه الخصائص في الشارع يكون تشريعه من الدراية بالدنيا ومن ثم مقبولاً شرعاً إذا أجمعت عليه الأمة بآليات التعبير عن إجماعها دون حاجة إلى التعميم القياسي، لئلا يتحول أصحاب التشريع إلى سلطة دينية تضفي القدسية على اجتهاداتها، وكأنها من جنس ما تتصور نفسها قد وسعته أو ضيقته من

تشريعات محكمة غنية عن التأويل، ومن تشريعات متشابهة تأويلها منهي عنه، ومن باب أولى القياس عليها. فيكون تعدد الشرعات والمنهاجات ممكناً على الرغم منه وحدة الدين عقداً وشرعاً من حيث ثبات السنن الإلهية في الخلق والأمر. الجماعة على الرغم من عصمتها لا تتحول إلى سلطة روحية إجماعها معصوم بإطلاق، بل هو بإضافة، أي: إنه أكثر شرعية من الآراء الفردية، ومن ثم فهي مصدر التشريع التاريخي بعد النصين اللذين يعدان التشريع ما بعد التاريخي، واللذين لا يقاس عليهما ولا يوسعان أو يضيقان. ما يقاس عليه من النصين هو صفات المشرع الخلقية والمعرفية: أن يكون تشريعه مترجماً عن صفات العدل والرحمة والاجتهاد دون زعم الإحاطة، حتى يبقى لمبدأ التواصي بالحق والتواصي بالصبر معنى.

وقد صدرت البحث قولة خلدونية حول آثار التربية في معاني الإنسانية لأفيد بها تماماً عكس ما يذهب إليه نيتشه في نصيحته المشهورة والورادة في كتابه حول ما وراء الخير والشر: "**من يرد أن يتنفس الهواء النقي فعليه ألا يذهب إلى الكنائس Man soll nicht in Kirchen gehn wenn man reine Luft athmen will**".

فهذه النصيحة يقصدبها صاحبها كما ورد في الفصل الذي كانت زبدته أن العامة نتنة، وأنه ينبغي تجنبها بما في ذلك تجنب أسمى ما عندها؛ أي معابدها. لكنه أشار من حيث لا يعلم إلى الأسباب

التي تنتن العامة. فما ينتن العامة هو ما ينقلها من منزلة الجماعة إلى منزلة القطيع. وذلك هو سلوك النخب التي تغتصب سلطة الرمز (**ديناً وعقلاً**) والفعل (**تربية وسياسة**) فتجعل الشعوب عوام، وتضفي عليها ما يجعلها نتنة فاقدة للهواء النقي. وهذا الاستحواذ هو الذي أراد الإسلام تخليص البشرية منه كما هو بين من سورة آل عمران. وهو ما خصص له ابن خلدون نظريته في الإصلاح السياسي والحقوقي، وفي الإصلاح التربوي والمعرفي. لذلك صدرنا المقال بنصه وقابلناه بنص نيتشه الذي يتأفف من العامة متناسياً أنها صارت عامة بما عممه عليها مستعبدوها من جهالة وعبودية؛ سواء كانوا خاصة دينية أو خاصة فلسفية.

ولنقرب للأفهام في خاتمة بحثنا طبيعة هذه الظاهرة الكلية (لا يخلو منها عمران قبل الثورة المخلصة منها) التي تحصل، والتي حاولت الرسالة الخاتمة تحرير البشرية منها، وأفشلها الاغتصابان النظري والعملي: **اغتصاب نخب النظر المضاعفة ونخب العمل المضاعفة**. فلنفرض جماعة من الكائنات الحية حصرت تجديد الأجيال العضوي في نخبها أو خاصتها. فإن بقية الجماعة ستنقرض عضوياً، والنخب ستنحط بالتزاوج الداخلي. وطبعاً فما يعنينا ليس الظاهرة العضوية، بل الظاهرة الحضارية التي انقرض فيها المعين الأصلي الذي هو الجماعة أصل كل إبداع بما يعتمل فيها

من تنافس حول القيم، وتنحط النخب التي تصبح بالوراثة والتحيل وليس بالتجدد الدائم النابع من المعين الجمعي. وذلك هو تقريباً ما حصل. فالجماعة الإسلامية قد ارتدت إلى عامة ليس لها من الحياة العمرانية إلا الحياة العضوية المتكلسة. ونخب المسلمين قد انحطّت كما نرى في جل النخبتين العقليتين (**الخاصة العقلية أو الفلاسفة والعلماء**) وفي جل النخبتين النقليتين (**الخاصة النقلية أو المتكلمون ومؤصلو الفقه**) في مستوى النظر، وفيما يناظرهما عملياً قصدت جل الفقهاء والمتصوفة (**العمل بالتأثير الرمزي المستمد من سلطان العنف الرمزي على عالم الغيبيات والأرواح**) وجل الساسة والمرتزقة (**العمل بالتأثير المادي المستمد من سلطان العنف المادي على عالم الشاهدات والأجساد**). ذلك هو الداء الذي أصاب الأمة منذ عملت مؤسساتها على تقسيمها إلى عامة وخاصة، بدل جعلها جماعة حية؛ نظرياً بالاجتهاد، وعملياً بالجهاد فرضي عين.

ويكفي أن تتصور أحداً يريد أن يدرس الطب اليوم من كتب ابن سينا أو الفلك من كتب بطليموس. فإنه لا أحد يمكن أن يعده عالماً، بل أقصى ما يمكن أن ينسبه إليه هو العلم بإحدى مراحل تاريخ التصنيف الطبي أو التصنيف الفلكي. وما يقال عن الطب والفلك لا يمكن أن يقال أقل منه عن الفقه وأصوله، وعن العلوم الأدوات التي تستعملها العلوم الشرعية. فالثابت والمقدس هو

موضوعها، أعني نصي القرآن والسنة والتاريخ الديني في حصوله الفعلي وفي قصه القرآني. لكن علمنا بهذه الثوابت وأدواته ليس من الأمور الثابتة، بل هي في سيلان أبدي إذ هي عين مناظيرنا الوجودية وعين صنعنا التاريخ الرمزي والفعلي.

ولابن خلدون مدخل آخر لوصف هذا الداء: **فبدل الذهاب إليه من الخاضع للعسف والعنف يذهب إليه من القائمين به**. وهو من هذا المدخل يفسر فساد الدول عند استفراد الملك بالحكم من دون العصبية التي لها فضل في تأسيسه ليستبدلها بعصبية الولاء المؤلفة من المتملقين والوصوليين. عندئذ تبدأ الدولة في الفساد الذي لا علاج له، لأنه يؤدي ضرورة إلى الهرم فالانهيار. كما هو يفسر فساد المستقوي ذاته عندما يبين أن استخدام الآخرين يفقده معنى الرجولية فيؤدي إلى انحطاطه العضوي والنفسي والفكري. فيكون المستبد أول ما يقضي على نفسه، تماماً كما يحصل بالنسبة إلى ضحاياه. وهذا من حكم الله.

فالظالم يلحقة من ظلمه ما لا يقل عما يلحق المظلوم، والفرق الوحيد هو أعراض الداء. فهي الفساد الذي وصف ابن خلدون في النص التصديري يصيب الوجدان قبل الأبدان عند الخاضعين للعنف والظلم. وهو يعمل العمل المقابل عند فاعليه يبدأ بفساد الأبدان وينتهي إلى فساد الوجدان. وفي الحقيقة فإن منطلقه هو

فساد الوجدان، إذ لو كان الظالم غير فاسده لعلم نتائجه فتجنبها: أغلب المستبدين من طواغيت السياسة هم في الأصل من ضحايا التربية الظالمة السابقة، وأغلب المستبدين في التربية هم من خدمة السياسة الظالمة السابقة. إنها ثقافة الظلم والعنف والعسف التي ثار عليها ابن خلدون في السياسة والتربية: **ذلك هو مشروع الإصلاح الذي تمثله المقدمة بالإضافة إلى دورها الإبستمولوجي تأسيساً لعلم نقد الخبر التاريخي بقوانين العمران.**

وفي غاية البحث أقول لمن قد يتصور أني وجدت في ابن تيمية وابن خلدون مهرباً لأخفي أفكاري بنسبتها إليهما أن يتمهل. فلا يمكن أن يخطر مثل هذا التصور إلا على بال أحد شخصين بإحدى هاتين الصفتين أو بهما معاً، وذلك هو الغالب على مافيتي النجومية الحالية في النخب العربية الإسلامية:

إما جاهل بنظريات هذين العملاقين العلمية.

أومتجاهل لشروط صدق المعرفة العلمية.

فأما تجاهل صفات العلم الصادق فدليله التغافل عما كان يمكن أن يستفيده صاحبه من نسبته إلى نفسه. فلو نسبت هذه الأفكار إلى نفسي لاستفدت الكثير فضلاً عن مغازلة الذات. فهي يمكن أن تعد شهادة يمنحني بفضلها أهل الحل والعقد في الوسط العلماني - بشيء من المبالغة والتوريط - منزلة المهدم العقلي

لسلطان الطاغوت الأصلاني فتزداد حظوتي في الغرب، خلطاً بين ما شرحت وبين العلمانية المتنافية مع الإسلام: فلا يمكن أن يكون ما شرحته هنا علمانية اللهم إلا إذا كان ابن تيمية وابن خلدون علمانيين. كما يمكن أن تعد شهادة يمنحني بفضلها الحزب المقابل - بشيء من المبالغة والتوريط - كذلك شهادة في دور المهدم النقلي لسلطان الطاغوت العلماني. فأكون علمانياً و أصلانياً دون علم مني.

أما نسبة العمل إلى صاحبيه الفعليين واقتصار دوري[١] على فضل فهم أبعاده وكشف ثمراته فإنها قد جلبت علي كثيراً من النتائج الوخيمة بالمعيار الدنيوي. لكنني ولله الحمد مرقت من المافيتين مروق السهم من الرمية لأني لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء

(١) وليس هذا الدور مما يستهان به، لذلك فأنا لا أنفي اعتزازي به إلى حد اعتبار سعيي لفهم أعماق الفكر الإسلامي بلغ حداً يمكن أن أرضى عنه دون فخر. ولو كنت ممن يدعي مشروعاً إصلاحياً أسعى به إلى النجومية لما كان غير هذا. لكن النجومية تتطلب أمراً أردت -مختاراً- أن أجعله ممتنعاً بالنسبة إلي. فهي تشترط أفكاراً عامة وخطاباً فضفاضاً فاقداً للحبك النظري لتيسير مغازلة سفسطائيي العصر؛ قصدت الأميين من صحافيي الحزبين المسيطرين الذين يخلقون النجوم بمقاسهم ليقاسموهم السيطرة على الساحة الثقافية سيطرة تنفخ في الدمى التي ينسبون إليها مشاريع فكرية في الثقافة العربية الحالية يمكن وصفها بالتعبير الفرنسي المشهور بأنها "مخيطة بالخيط الأبيض"! ولو كانوا يدركون المشروع الفكري ما معناه لطبقوا على أصحاب مثل هذه الدعاوى حكمة: "إذا لم تستح..."!

من الحزبين اللذين أفقدا الأمة كل قدرة على علاج أدوائها بأخلاق التواصي بالحق والتواصي بالصبر، واللجوء الدائم إلى الحرب الأهلية التي لم تنقطع منذ أربعة عشر قرناً ونيف.

والمعلوم أن هذه الوضعية التي فرضت علي ليست فسيحة ولا مريحة، لكنني فخور بها جداً، لأني أومن بأن طالب الحق لا يهتم بالنجاح السريع فضلاً عن النجومية الكاذبة (انظر المقال الذي خصصته لهذا الموضوع). وأما الجهل بنظريات العملاقين فكل إنسان يمكن أن يتحقق من ذلك بنفسه بمجرد قراءة أعمالهما الصريحة، حتى من دون محاولاتي في بيان دلالتها، لكن الجهل بهما بعدها يعد للقارئ العادي فضلاً عن المختص فضيحة[1]. والله أعلم وبه الهداية والتوفيق.

---

(١) قرأ الصديق عبد الرحمن حللي هذه المحاولة فقدم بعض الاستفسارات مشكوراً. وقد يكون من المفيد إيرادها ومعها أجوبتي التي توضح بعض المعاني فتساعد القارئ سواء كان مختصاً أو غير مختص في فهم المقصود من بعض العبارات التي قد تبدو ملتبسة.

ملاحظة ١ : لقد تم تقديم رؤى متميزة لبعض المفاهيم لكنها رؤى من قبل المؤلف، وليست كما تجلت في التاريخ، بينما قدم المفهوم الجديد على أنه تصحيح للمفهوم المتداول، فمثلاً مفهوم السنة والجماعة يستخدم اليوم كما استخدم منذ قرون وهو مفهوم عائم يدخل فيه من يشاء ما يشاء ويخرج من يشاء ما يشاء، وهذا واضح في استخداماته في مختلف المدونات، وما قدمته هو جديد لك ولا أظنه كان كذلك في مرحلة من التاريخ، والعبارة توهم ذلك، والفكرة موجودة في (الهامش١١ ص:١٢) " تحليل علاقته بمفهوم أهل السنة الجماعة في مدلولها الحقيقي لا في معناها المبتذل بعد فساد كل القيم. فالسنة لا تعني تقليد الآثار.-

=والجماعة لا تعني تحول المسلمين إلى عامة جاهلة مقلدة للآثار الميتة، وإلا لكان رفض القرآن للتقليد ودعوته للتفكر مجرد كلام. بل السنة تعني قدرة المسلمين على السن الإجماعي. والجماعة تعني قدرتهم على الإجماع السني (بفتح السين) في تاريخ الأمة الحية".

الجواب: لو كان قصدي أن أستبدل دلالة المفهوم التي أنقد بدلالته التاريخية لبات نقدي عديم المعنى. فالمشكل هو أن السنة والجماعة عُدَّتا حالتين ثابتتين وليستا أمرين ينبغي أن يخلقا خلقاً مستمراً لكونه هو حياة الأمة عينها. لذلك اضطررت إلى استعمال المصدرين السن والجمع بدل السنة والجماعة معبراً عن حقيقة المفهوم لا عن تحريفه التاريخي. فعندما وقع الخلاف يوم وفاة الرسول كان فعل الصحابة سناً وجمعاً ولم يكن اتباع حالة ثابتة من السنة أو من الجماعة. ولو لم يفعلوا ذلك لما وجد عصر الخلفاء الراشدين. لم يسبق على ما فعله عمر للمبايعة، وما فعله لتحديد شبه بجلس وصاية، سوابقُ يقلدها، بل هو سن من منطلق روح السن النبوي وجمع من المنطلق نفسه. هذا هو قصدي، لأني لست أؤرخ للمفاهيم، وإنما أعيد إليها معانيها الحية التي بموتها صار التشريع فرض كفاية يقوم به الفقهاء، وصارت الأمة عامة تتبع سنة بالتقليد ولا تحدث سنناً بالإبداع وتجتمع بالمحاكاة كالمواشي ولا تبدع شروط الجمع ومؤسساته.

ملاحظة ٢: إن التعليل بالمقاصد فكرة حديثة، ولم تكن موجودة من قبل، بل لم تكن المقاصد عند القدامى (عملياً) أكثر من فهم حكمة التشريع والتنظير المنطقي لتكامل الأحكام، ولم يُدع إلى توظيفها في استنباط الأحكام صراحة قبل الشاطبي وبقيت دعوته نظرية، وحاول ابن عاشور التنظير لتطبيقها عملياً دون جدوى، ولم يكن اللجوء إلى المقاصد توسيعاً للأحكام بل تضييقاً لتوسعها عبر القياس، إذا رأى من دعا إلى الاعتماد على المقاصد أن المقاصد هي علل كلية تستنبط من مجمل علل النصوص المتعلقة بأحكام فرعية، ومن ثم فهي قطعية ويمكن استناداً إليها إعطاء الحكم بالنازلة دون الرجوع إلى العلل الجزئية التي قد لا تصلح للتعميم دائماً، والمقصد الكلي هذا لا يعود بالنقض على حكم النص الذي كان مصدراً لاستنباط العلة والمقصد، فيبدو لي أن ثمة فرقاً بين مقاصد القدامى في دراسة المقاصد وتصرفات المعاصرين في توظيفها، ولعله الذي قصدتَه، وفيما يتعلق

بنسبة المواقف إلى المذاهب يفضل إضافة تعليق ببيان أمثلة من كل مذهب، فالقول بسد الذرائع هو بناء على فلسفة أصولية تستند إلى فهم النصوص القرآنية واستخدامها لمبدأ سد الذريعة يختلف عن تصرفات الفقهاء وتوظيفهم الخاطئ لمبدأ له أصل. الفكرة التي علقت عليها وردت ض١٥ "الصورة الثانية المواربة: القياس بتعليل الأحكام إلى حد التسيب المطلق في غايته التي تتجاوز التعليل المعين إلى التعليل بالمقاصد عامة ومنها يستمد الفقيه الذي بات المشرع الفعلي تشريعاً وضعياً بالضرورة لكونه تحديداً لوسائل تحقيق المقاصد إما إيجاباً بفتح الذرائع (للأقوياء) أو سلباً بسدها (على الضعفاء). وهذا هو الحل الغالب على المذهبين الشافعي والحنفي باختلاف كمي لا كيفي. وهنا أيضاً يصبح الرأي الفاسد أو المعرفة الغفل بما يسمونه مقاصد وعللاً الأساس الوحيد لسلطان الفقهاء على العامة لخدمة الخاصة."

الجواب: ملاحظتك هذه مضاعفة. فأما بخصوص كتابة مقال حول المقاصد على حيالها فهذا لا يمكن أن أفكر فيه، لأن ما قلته في المقال كاف، فضلاً عن كوني لا أريد أن أناقش منهجاً بعينه بل نسق المناهج، وما أدى إليه من اغتصاب للسلطة التشريعية اكتمل في المقاصدية الحديثة خلطاً بين الوجه الفني من التقنين االذي هو بالضرورة فرض كفاية والوجه التعبيري عن الإرادة منه وهو مالا يمكن أن يكون إلا فرض عين. ويمكن أن نقرب ذلك بالمقارنة بين قواعد الصحة والنظافة الطبية التي لا يعلم قوانينها إلا المختص. لكن حياة الإنسان بشروط الصحة والنظافة وإرادتها أو كراهتها واختيار أحد أنظمتها وكيفيات تحقيقها كل ذلك من الأشياء التي ينبغي أن تكون سلوكاً حراً للإنسان. وهو عندما يريد أن يشرع لذلك مباشرة بنفسه أو بصورة غير مباشرة بمن يختاره لتلك الوظيفة فإنه يعبر عن إرادة ولا يصوغ نصاً قانونياً.

ولنأت الآن إلى القسم الثاني من الملاحظة. لا شك أنه يوجد فرق كبير من مقاصد القدامى والمقصدية المحدثة. لكن المشكل ليس في نوايا القدامى وصراحة المحدثين، بل في معنى التشريع المقصدي. فإذا كانت المقاصد هي أنواع المناطات بلغة دقيقة بات طلبها سعياً إلى تحديد مبادئ عامة يمكن التشريع من منطلقها دون حاجة للقياس على أعيان الأحكام: فيكون المحدثون أبناء القدامى الشرعيين. ومعنى ذلك أن التنزيل أصبح يتم مباشرة من القاعدة العامة إلى النازلة العينية دون المرور بالتعيين النصي الذي يقاس عليه. وإذا قبل ذلك إيجاباً فلا بد أن يرتد فيصبح

=مقبولاً سلباً: أي إذا كان يمكن للمقصد أن يطور الحكم بالتعميم (فيوسع الماصدق) فلا مانع أن ينقلب الأمر بالتدريج فيضيق المفهوم.

ذلك أن توسيع المقاصد يعني ضرورة التخلي عن بعض المفهوم. ولأضرب لك مثالاً. فلو قلت: إن قصد الإسلام حفظ الدين دون تعيين فسيكون من واجبي أن أرى هذا المقصد مفيداً حماية كل الأديان. فيكون ضمنياً التقليل من مفهوم الدين الذي يطلب المقصد الشرعي حمايته لكي أوسع ماصدقه. ومعنى ذلك أني لم أعد أشترط في الدين أن يكون الدين الذي أعتقده صحيحاً. لكن عندئذ هل يبقى لمفهوم نشر الإسلام معنى؟ ولست تجهل أن ما يسمى بحوار الأديان هذه قصد أصحابه الصريح أو الضمني: كل الأديان تتساوى لأنها جميعاً أساطير فلنحيدها لئلا تصبح مادة للصراع بين البشر!

ملاحظة ٣: إن تعبير الحديث القدسي لا إضافة فيه على تعبير الحديث بشكل عام سوى النسبة اللفظية للمعنى من النبي إلى الله في نص الحديث، وهي أحاديث قليلة، وتتعلق بمسائل من قبيل العلاقة بين العبد وربه، وما يتعلق بالثواب والقضايا الأخلاقية العامة، ومن ثمّ فلا خصوصية لها تفيد ما ذكرته من تصنيف، إلا إن كنت تعبر بالحديث القدسي عن معنى خاص تراه، فينبغي بيانه لأن مصداقه المفهومي لا ينسجم مع ما ذكرته: ص١٩" ٣- والحديث القدسي تأويلاً محمدياً لمعاني النزول وشروطه وتحقيقاً فعلياً لمثال أو عينة منهما. ٤- والحديث العادي تأويلاً محمدياً لمعاني الصعود وشروطه وتحقيقاً فعلياً لمثال أو عينة منهما"

الجواب: إذا ربطت ما ورد هنا بما ستجد في النص الثاني سترى أن ما به أعلل نهي الرسول عن كتابة الحديث هي التي تفسر هذه المقابلة. فالحديث القدسي تأتي فيه النسبة إلى الله صريحة. وقلة عدد الأحاديث القدسية يجعل الوضع فيها صعباً. في حين أن الأحاديث التي ميزتها بصفة الأحاديث العادية دون قصد الحط من منزلتها غير قابلة للحصر مهما دققنا المناهج النقدية. لذلك يكثر فيها الوضع. فلا يمكن أن تحصر كل أقوال الرسول وأفعاله خلال أكثر من عشرين سنة.

والآن لماذا وصفت الأولى بأنها تأويل نازل والثانية تأويل صاعد. لاحظ أني استعملت النازل والصاعد بالنسبة إلى القرآن المكي والقرآن المدني. لكن بمعنى آخر: فالقرآن المكي يتقدم فيه ما بعد التاريخ على التاريخ والقرآن المدني بالعكس

=يتقدم فيه التاريخ على مابعد التاريخ. لذلك فالأول نازل والثاني صاعد. دون أن يكون للترول والصعود دلالة على القيمة أو المترلة. فالقرآن كله قرآن والحديث كله حديث. لكن الوظائف مختلفة.

وبذلك يمكن أن نعلل وظيفة الحديث القدسي في التصوف والحديث العادي في الفقه دون أن يخلو المنظور الأول من النوع الثاني ولا المنظور الثاني من النوع الأول.

ملاحظة ٤: تصنيف المذاهب الأربعة وتوزيعها على فكرتي الباطن والظاهر بداية وغاية تبدو غير واضحة، وتحتاج إلى تعليل هذا التصنيف من معطيات المذاهب، ص٢٣ " فالمذهب المالكي (البداية) والمذهب الحنبلي (الغاية) يشتركان بعد استقرارهما في غلبة الظاهر على الباطن وفي نسبة التشريع لظاهر النص وللممارسة الفعلية للجماعة الإسلامية لاشتراكهم في فهمه مبدئياً: الشريعة ذات قيامين هما ظاهر النص وإجماع الجماعة. والمذهب الحنفي (البداية) والمذهب الشافعي (الغاية) يشتركان بعد استقرارهما في غلبة الباطن على الظاهر وفي نسبة التشريع إلى باطن النص وإجماع العلماء الذين يختصون مبدئياً بفهمه: الشريعة ذات قيامين هما باطن النص وإجماع العلماء"

الجواب: لو كان القصد كل مذهب على حدة لفعلت. لكني أريد أن أحدد العلاقات الإضافية بينها، وكيف تتحدد المذاهب التي ربطت بضروب التفسير تفسير النص المعتمد عليه في استنباط النصوص القانونية. فعند المقابلة بين هذا الزوج بالزوج الثاني من المذاهب الأربعة يتبين أن المحدد هو نمط التفسير كما سترى من مقال التفسير، لأن المقالين متكاملان. وطبعا فإن هذه العناصر كلها ليست في العمق إلا أشبه ما يكون ببرنامج عمل بحثي قد يتطلب أجيالا لتحقيق النقلة من أصول الفقه التي عدها انحطاط فلسفة الحق والقيمة الإسلامية مثله مثل علم الكلام الذي هو انحطاط فلسفة الحقيقة والوجود الإسلامية.

ملاحظة ٥: ما المقصود بقولك ص:٢٠" فمادة الأحكام أو الموضوعات والسلوكات التي تعيرها الأحكام لا تقبل الحصر من منطلق النص إلا إذا شوهناه فترلناه من شرف المصدر إلى حضيض المبرر كما حصل في الفقه وأصوله بتأثير خفي من الظاهرية والباطنية عند الذهاب بهما إلى الغاية النظرية: كل المواد

=المذكورة في النص حالات خاصة لا تقبل التعميم حتى في نوعها فضلاً عن الزعم بحصر المواد الشرعية فيها. وهو أمر سلم به الرسول نفسه عندما أثنى على جواب القاضي الذي عينه عن سؤاله إياه: بم تقضي؟ ".

الجواب: تبدو العبارة الأخيرة ملتبسة بين أن تكون قولاً لك أو تعبيراً عن قول من انتقدتهم. ومصدر الالتباس ما ختمت به العبارة من نتيجة إقرارية، والإشكال أن التعميم من العام وهو مصطلح أصولي يفيد عموم الحكم المذكور بنص عام لمن يشمله العموم وفق القواعد اللغوية وهو عموم زماني ومكاني، وبه يتحقق تكليف المسلمين بالأحكام على امتداد التاريخ، فالصلاة مثلاً حكم عام وليس خاصاً، فما المقصود بنفي عموم الأحكام؟

أظن أن المشكل كله متأت من القصد بعلاقة العموم والخصوص بما أحاول رفضه؛ قصدت القياس. فعندما نُعدُّ أمر الصلاة صالحاً لكل زمان ومكان، نحن لا نقيس أناس اليوم على أناس الأمس لأن الأمر بالصلاة جاء في نصه أمراً للمسلم من حيث هو مسلم. وهذا لا خلاف فيه بيننا: ما تقوله في تعريف العموم هو ما أقصده. لكن لو حاول أحد أن يوسع "ما صدق" مفهوم من المفهومات العامة فإنه سيغير طبيعة العموم ومن ثم لا يكون إلا متأولاً بتوسط القياس الفاسد.

ذلك أنه ما لم يغير ما صدق المفهوم العام فإنه يمكن عَدُّ العموم مقبولاً. ولكن بمجرد تغيير الماصدق يحصل تغيير غير ملحوظ في المفهوم أي في العموم. ولهذا وقع الخلاف حول ما يمكن أن يوضع أمام المسكرات المحرمة. فاضطر الفقهاء إلى وضع قواعد مثل عدم الحصر بالقدر المسكر مما يوصف بوظيفة الإسكار من المشروبات. ففي هذا توسيع للماصدق حتى يشمل كل المشروبات التي من طبعها الإسكار بقدر معين منها إليها بأي قدر. وهذا يؤدي إلى تغيير مفهوم الإسكار. فيصبح المحرم المشروب نفسه وليس المقدار المسكر منه. ثم لم لا ينبغي أن يتوسع المفهوم فيصبح بسد الذرائع العنب نفسه شبه حرام، لأن ذلك يسد ذريعة صنع الخمر إلخ...

وما قضية الحجاب في حقيقتها إلا من هذا النوع: فليس الخلاف حول الستر - خاصة والقرآن الكريم في كلامه عن الستر في رمز آدم وحواء قال: إن الستر الحقيقي في التقوى وليس في خصف الأوراق على العورة - بل الخلاف هو في

=مقداره. فتصبح اجتهادات الفقهاء في تفسير عموم الجيوب بمقدارها مسألة تموت من أجلها الناس!

وأنت أعلم مني بأن هذا الخلاف هو جوهر المقابلة بين الظاهرية التي تنفي القياس وغيرها من الفرق. وطبعاً فأنا أنفي القياس دون أن أقول بالظاهرية كما قد فهمت ضرورة من المقال: فكيف ذلك. الظاهري الذي ينفي القياس يترك الأمر إما لاستصحاب الحال أو لتحكم الوضع المقبل بالعرف الذي سيصبح استصحاب حال بمرور الزمن عندما يقبله فقيه مقبل فيضفي عليه هذه الصفة. ما أريده هو أن يصبح المجال المفتوح - برفض القياس الذي يملؤه بسلطة تشريعية منتحلة استحوذ عليها الفقهاء - أريده أن يصبح ثمرة فلسفة الحق الإسلامية التي ينبغي أن تبدع المؤسسات التي تشرع بالتعبير عن إرادة الأمة من دون الاستغناء عن الفقيه بوصفه فنياً في التعامل مع النصوص إما للقراءة والفهم أو لصوغ نصوص القوانين. فيكون الفقيه قاضياً أو أستاذ قانون، ولا يحق له أن يكون مشرعاً إلا إذا عينته الأمة لهذه المهمة في المؤسسة التي تعبر عن إجماع الأمة بالطرق الشرعية والصريحة.

ملاحظة ٦: لم يقل أحد من الأصوليين أو المنظرين للمقاصد بأن معرفتها ضرورية أو شرط لتطبيق الحكم، فالحكم المنصوص يطبق بغض النظر عن مقاصده، أما منشأ البحث في العلل والمقاصد فهو البحث عن دليل أو قيمة أخلاقية موجهة فيما لا نص فيه من نوازل، ولا دور لها في الحكم الأصلي، ومن ثمَّ فالنقد الوارد على المقاصد ص٤٣ يبدو غير مؤثر لعدم من يقول بالقول المنقود "فمعرفة المشرع بالمقاصد لا تفيده في سعيه إلى تحديد التشريعات التي تحققها ما لم تكن المعرفتان محيطتين أولاهما بالمقاصد والثانية بالتشريعات التي تحققها. إذ إن المرء لا يعلم إلا بعدياً وبعد مدى بعيد في العادة صلاح تشريع من التشريعات أو فساده."

الجواب: ليس المهم وجود من يقول بهذا الرأي صراحة. المهم هو أنه لايمكن التشريع بالمقاصد من دونه. ثم إنه من الصعب القول بأن المقصد لا دور له في الحكم الأصلي. فإذا كانت المقاصد في غايتها هي أنواع المناطات بات من الضروري أن يكون لها دور. ومع ذلك فلا أسلم لك بهذا. هبها لا دور لها في الحكم الأصلي، فما علاقتها إذن بالحكم المستنبط بفضلها؟ ستقول: إنه لا أحد يستند إلى المقصد في تحديد الأحكام. إذن أنت توافق على أنه لا أحد يستطيع أن

=يشرع بالمقصد. وهذا المطلوب.

لكن لو كانت المعرفة بالمقاصد محيطة فإنها يمكن أن تكون أصلاً للتشريع: فإذا علمت علماً مطلقاً المقصد والسبل المحققه له يصبح من الواجب أن أتوخى تلك السبل إليه. ونحن نسلم بأن الله شارع مطلق، لأنه حائز على هذين العلمين بهاتين الصفتين. ولولا ذلك لكان الوضع كافياً ولما احتجنا إلى الأنبياء.

ملاحظة ٧: إن حكم اللعان هو خاص بين الزوجين عندما يتهم الزوج زوجته بالزنا دون كفاية الأدلة فيكون اللعان بديلاً عن حد القذف لا عن حد الزنا الذي لم تثبت فيه الأدلة، لذلك فما ورد -ص٦٥ /الحاشية غير دقيق إلا إن كان لك فهم آخر لمسألة اللعان "والدليل هو بديل التلاعن؛ فالتلاعن يلغي تطبيق الحد. لذلك فإن الزاني أو الزانية اللذين قررا ترك الحساب إلى يوم الدين يمكنهما أن يتلاعنا، وكفي المجرمون شر الحدود!" وكإضافة في مسألة حد الزنا فإن الحد الأقصى /الرجم/ مختلف فيه وفي كونه حداً أو تعزيراً، ودليله ظني وفي إثبات الحدود بالأدلة الظنية نظر، ولاسيما عندما تكون إعداماً للنفس.

الجواب: كل زنا لم تثبت فيه الأدلة يعد قدفاً من الناحية الفقهية حتى لو حصل فعلاً (لأن الحكم بالظاهر والله يتولى السرائر) اللهم إلا إذا كان الشرع يقول بأن مجرد التهمة بالزنا التي لم تثبت تحقق حقيقة الزنا فتقبل الوصف به. لذلك فالتلاعن مخرج من نقل القذف الذي هو اتهام بالزنا يحتمل الصدق والكذب، ومن ثم فهو قابل للانقلاب إلى حقيقة الزنا أو للبقاء مجرد قذف عند التقاضي. وإذا لم يثبت الزنا بالأدلة المعلومة تصبح التهمة بالزنا مجرد قذف.

وإذن فالتلاعن بديل سابق على الاحتكام إلى القاضي من إثبات حكم الزنا الممكن أو من إثبات مجرد القذف: أي إن الشرع أعطى الزوجين طريقة لتجنب حد الزنا حتى لو حصل فعلاً بشرط أن يقدما على جريمة التلاعن الكاذب.

وهذا ماقصدت لإفحام معارضي الحدود. وطبعياً فمن زنى لا يخيفه أن يضيف التلاعن إلا إذا تاب. لذلك فنحن نتكلم على مسلم حقيقي أخطأ ثم تاب فيصبح هو طالب العقاب الدنيوي لتجنب الجزاء الأخروي. تلك هي الفكرة التي أردت عرضها للرد على معارضي تطبيق الحدود. شكراً على المعلومة الخاصة بوصف الرجم هل هو حد أو تعزير.

حول تجديد أصول الفقه

محمد سعيد رمضان البوطي

تحرير محل البحث

كثيراً ما يمتد النقاش بين طرفين في مسألة ما، ثم لا يصل الطرفان من ذلك إلى وفاق.. وإنما يكون سبب ذلك غياب شرط من أهم الشروط المقررة في علم البحث والمناظرة، وهو ضرورة الانطلاق إلى النقاش من تحرير محل البحث وتحديد المراد به بين الطرفين.

إن محل البحث في موضوعنا هذا هو (تجديد أصول الفقه) فما المراد في ذهن كل من الطرفين المتناقشين بتجديده؟.. هذا ما لا يتم طرحه ومن ثم لا تتم الإجابة عنه في أكثر الأحيان. ومن ثم يسير كل من الطرفين في دفاعه عن رأيه، نحو المراد الماثل في ذهنه

لهذه الكلمة، فيمتد المذهبان من جراء ذلك في خطين متوازيين لا ينطلقان من بداية واحدة ولا ينتهيان إلى قرار واحد.

ولكي لا نتورط في هذه الغلطة التي يحذر منها علم البحث والمناظرة أيما تحذير، يجب أولاً أن نحرر المعنى المراد بتجديد أصول الفقه:

ترى أهو تجديد الانضباط بقواعده وأحكامه، وإصلاح ما تصدع من بنيانه، وتمتين ما وهى من دلائله، وسدّ ما تفتح من ثغرات في مفاهيمه، ونفض ما غشى عليه من غبار النسيان له والإعراض عنه، وعرض مضمونه بأسلوب أكثر جدة وأيسر فهماً؟

أم هو الاستبدال به، وتطوير قواعده، وتجاوز أحكامه إلى غيرها؟

ومن المعلوم أن التعبير عن ذلك كله بالتجديد، فيه من التلبيس والعبث اللغوي ما فيه.

فإن كان المراد بكلمة (التجديد) المعنى الأول، فهو حق لا مجال للخلاف والنقاش فيه. وهو جزء أصيل من المعنى العام

لتجديد الدين الذي عناه المصطفى ﷺ بقوله: ((إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مئة سنة من يجدد لها دينها))[١].

وهل في الناس من لا يجدد - مثلاً - كتابه الذي تفكك غلافه وتناثرت أوراقه وتكاثف عليه الغبار، بتمتين غلافه وجمع أوراقه ونفض الغبار عنه؟

وعلم الأصول خاضع للتجديد، بهذا المعنى، منذ نشأته إلى يومنا هذا.. وهل تسلسلت الكتابات عنه والتآليف فيه إلا توثيقاً لأدلته، وترسيخاً لقواعده، ومشاركة في النظر للراجح من المسائل الاجتهادية التي فيه، وتوضيحاً لما غمض من أفكار لبعض الكاتبين السابقين فيه؟.

ومن ثم فلا شك أن الدعوة إلى تجديده اليوم (بهذا المعنى) تحصيل للحاصل، وإنكار ضمني لجهود المجددين له، المؤكدين لضرورته، والكاشفين عن غوامضه، والمتفننين لأساليب الكتابة فيه. وإلا فما معنى التداعي إلى القيام بواجب، كانت سلسلة الأجيال من علماء هذا الشأن إلى يومنا هذا قائمين به على خير وجه؟

(١) رواه أبو داود والبيهقي والحاكم من حديث أبي هريرة.

لا جرم إذن أن المراد بكلمة (تجديد أصول الفقه) ليس هذا المعنى الأول.. وإنما هو المعنى الثاني دون ريب، وهو الاستبدال به، وتغيير قواعده، وتجاوز الكثير من أحكامه إلى غيرها. ولا يوجد معنى ثالث لهذه الكلمة، يمكن المصير إليه.

إذن فقد تحرر محل البحث أو النزاع، وتبين المعنى الذي يلح اليوم بعض الكاتبين على الدعوة إليه، ألا وهو الاستبدال بما استقر من قواعده، ليتم التجاوز بها إلى استنباط مدلولات جديدة من الأحكام الفقهية منها، أما المعنى الأول فتحصيل لما هو حاصل ولا يدعو إلى هذا العبث عاقل.

فهل هذه الدعوة سائغة بالمعنى العلمي والمنطقي أولاً، ثم هل هي مقبولة من حيث الموازين الدينية ثانياً؟..

سيتضمن حديثي إجابة مفصلة عن هذين السؤالين، وأحسب أنه هو العمود الفقري لهذا البحث.

ما هو علم أصول الفقه؟

الإجابات المختلفة المتنوعة عن هذا السؤال كثيرة في مقدمات الكتب المؤلفة في هذا الفن، ولكن الجامع المشترك لها جميعاً أن علم أصول الفقه هو المنهج الذي ينبغي أن يُتبع في تفسير النصوص، أو هو القواعد اللغوية والعلمية التي ينبغي السير عليها

لاستنباط الأحكام التفصيلية من مصادرها الشرعية. وقد ألحق بها بيان المصادر الأصلية والتبعية للأحكام الفقهية، وهي القرآن والسنة والإجماع والقياس، وما تفرع عنها كالاستصلاح والاستحسان والعرف وسدّ الذرائع.. إلخ.

ونحن نبدأ فنسأل: هذه القواعد التي يتكون منها هذا الفن، (قواعد تفسير النصوص) أفابتدعها مؤلفو أصول الفقه، منذ أول من كتب فيه وهو الإمام الشافعي، أم اكتشفوها موجودة من قبل؟ أي هل كانت جهودهم متمثلة في اختراع منهج رأوا أن من المستحسن اتباعه في تفسير نصوص القرآن والسنة، أم كانت متمثلة في التنبيه إلى وجود منهج لغوي ثابت ومن ثم إلى ضوابط علمية مستقرة، لتفسير تلك النصوص؟

إن ثبت لدى البحث أنهم إنما ابتدعوا منهجاً لتفسير النصوص وقواعده باختيار منهم، لِمَا رأوه آنذاك من المصلحة الآنية التي تقتضي ذلك، فما من ريب إذن أن لمن بعدهم من علماء هذا الفن أن يبتدعوا هم أيضاً لتفسير النصوص، ما يرون أنه الأمثل والأفضل لعصرهم، والأكثر انسجاماً مع ما قد جدَّ من مصالحهم، ولمن سيأتي من بعدهم ممارسة هذا الحق ذاته للموجب ذاته، دون منع ولا انقطاع، ولا تمييز في هذا لجيل على جيل أو لطبقة على أخرى.

أما إن ثبت لدى البحث أن الذين كتبوا في أصول الفقه منذ الإمام الشافعي فمن بعده، إنما اكتشفوا المنهج الذي يفرض نفسه لتفسير النصوص، اعتماداً على القواعد اللغوية الثابتة، ومن ثم انسجاماً مع ما تقتضيه موازين العلم والمنطق، فمما لا ريب فيه أنه لا يحق للسابقين الذين اكتشفوا المنهج ولا للاحقين الذين توارثوه أن يطوروا شيئاً منه أو أن يستبدلوا به غيره. إذ إنه ما لم تكن لهم يد في إيجاده ابتداء، لا ينبغي أن تكون لهم يد في التلاعب به دواماً.

* * *

إن مما لا يغيب عن بال أي عالم بفن أصول الفقه، قلّت بضاعته العلمية في ذلك أو كثرت، أن قواعد هذا العلم لغوية عربية في أصلها، وأنها من نوع القواعد المتعلقة بالإعراب والبناء والدلالات. فهل في ذوي البصيرة باللغة العربية وتاريخها من قد يهديه عقله إلى أن من الخير تغيير ما تقادم من دلالات الألفاظ وقواعد الإعراب وأصول تركيب الجمل؟.. وهل في علماء العربية منذ العصر الجاهلي إلى يومنا هذا من فكر بهذا التبديل والتغيير؟..

إن قواعد تفسير النصوص في علم أصول الفقه، جزء لا يتجزأ من هذه القواعد العربية ذاتها، تأمل في هذه النماذج:

- دلالة اللفظ على المعنى بمنطوقه

- دلالة اللفظ على المعنى بمفهومه الموافق
- دلالة اللفظ على المعنى بمفهومه المخالف
- دلالة اللفظ على المعنى بموجب المقتضى
- دلالة اللفظ العام على عموم أفراده
- دلالة اللفظ المطلق على فرد غير معين في أفراده
- إذا أطلق اللفظ حمل على الفرد الكامل..
- اللفظ العام يخضع للتخصيص بأي من الألفاظ أو الدلائل المخصصة.
- اللفظ المطلق يخضع للتقييد بأي من الألفاظ المقيدة..
- صيغة الأمر تقتضي الطلب الجازم (الوجوب) ما لم يصرفها عن ذلك دليل عارض.
- صيغة النهي تقتضي الترك الجازم (الحرمة) ما لم يصرفها عن ذلك دليل عارض.
- الأمر بعد النهي يعود بالمنهي عنه إلى حكمه قبل صدور النهي.. وفيه خلاف.
- النهي عن الشيء يستلزم الفساد آناً ولا يستلزمه آناً آخر.. وفيه خلاف.

تأمل في هذه القواعد، تجد أنها منبثقة من قانون الدلالات العربية الآتية من الوضع العربي القديم، وأن أحداً من المتعاملين

باللغة العربية لا يملك أن يغير شيئاً منها بمقتضى رغبته المزاجية أو ما يراه مصلحة اجتماعية.

وقد لاحظت أنه قد وقع الخلاف في بعض هذه الدلالات، وانبثقت من الخلاف منها مذاهب متعددة، ولكنها مذاهب في العربية وبعض قواعدها، كخلافهم في أقل الجمع أهو اثنان أم ثلاثة، وخلافهم في النكرة هل توصف، وخلافهم في الحال المقدَّرة.. إلخ.

فإذا تجاوزنا بحث الدلالات في علم أصول الفقه (وهو لباب أبحاث هذا الفن) فإن الذي يليه هو مباحث الحكم: تعريفه، وبيان الحاكم، وأنواع الحكم (أحكام التكليف، أحكام الوضع) يليه بيان مصادر الشريعة الإسلامية الأصلية والتبعية.. ترى ما هي المباحث الخاضعة منها للتغيير فيها أو للاستبدال بها؟

إن محاولة أي تطوير لها أو استبدال بها، تنطوي على اتهام صريح للعلماء الذين دوَّنوا هذا الفن؛ أنهم إنما ابتدعوا مسائل الحكم ومصادر الشريعة الإسلامية، أفكاراً ذاتية من عند أنفسهم، وأنه كان بوسعهم أن يروا في ذلك كله رأياً آخر.. إذ إن هذا الاتهام هو المبرر الذي لابدَّ منه، لإقدام مَن بعدهم على تغيير تلك المسائل وتطويرها والاستبدال بها، تحت اسم التجديد.

غير أن هذا الاتهام غير وارد، وما ينبغي أن يكون وارداً، من قبل من يوقن بأن الحاكمية إنما هي لله وحده، وأن الأحكام التكليفية والوضعية إنما هي ثمرة خطاب الله تعالى لعباده. كما أن هذا الاتهام ينبغي أن يصدر ممن يعلم أن مصادر الشريعة الإسلامية الأصلية والتبعية مأخوذة ومستخلصة من كتاب الله تعالى.

وإذا ثبت أن الأمر كذلك، فما هو المبرر الذي يسمح بتطوير أو تغيير شيء من بحوث الأحكام أو بحوث المصادر تحت اسم التجديد؟

* * *

سيقول أحدهم: أليس في مسائل هذا الفن ما هو محل خلاف وما هو خاضع للنظر؟ فالتجديد الذي نعنيه هو ذاك الذي ينبغي أن يسري إلى هذه الفروع الخلافية.

والجواب: إن باب الترجيح في هذه المسائل الخلافية مفتوح لكل ذي دراية عميقة شاملة بهذا الفن، والذين ساهموا في عرض آرائهم الاجتهادية فيها في القرون المنصرمة، لم يُسمَّوْا بالمجددين، وترجيحاتهم للوجوه التي إستصوبوها أبعد ما تكون عن معنى التجديد لهذا الفن.. ولعلماء هذا الفن اليوم أن يدلوا بترجيحاتهم في هذه المسائل، غير أن ترجيح رأي على رأي آخر في مسألة خلافية من مسائل هذا الفن لا يجعل من هذا العمل تجديداً ولا

يجعل من صاحبه مجدداً؛ ذلك لأنه مسبوق بهذا الرأي، وإنما جاء جهده ترجيحاً له على غيره.

وعلى سبيل المثال: اختلف علماء الأصول في دلالة لفظ العموم، أهي ظنية أم قطعية، فذهب الحنفية إلى أنها قطعية، ورجح الآخرون أنها ظنية. أرأيت إلى من يرجح اليوم مذهب الحنفية في هذا، أيعدّ بذلك مجدداً لهذا العلم؟.. إن كان كذلك، فالحنفية أولى بوصف التجديد له.

واختلفوا في مدلول الأمر بعد النهي، فمن قائل بأنه يكون للوجوب كما هو الأصل، ومن قائل بأنه يكون للإباحة، ومن قائل بأنه يعيد حكم المأمور إلى ما كان عليه قبل النهي.. أفيكون اليوم مجدداً لهذا الفن من يرجح واحداً من هذه الآراء الثلاثة على غيره؟.. إذن فما من يوم مرَّ على علم أصول الفقه منذ تدوينه إلا وهو يصادف مجددين له، أي مرجحين لرأي ما في مسائله الخلافية. وهذا ما لا يقول به عاقل.

إذن فليس في موضوعات هذا الفن ومسائله ما يخضع للتجديد، أي التطوير والتغيير والتبديل.. لا تلك التي كانت - ولا تزال - محل اتفاق وإجماع، ولا المسائل الفرعية التي وقع فيها النظر والخلاف.

* * *

في الناس من يقول: ولكن هذا العلم تعرض للتجديد من قبل.

والحقيقة أن الذي جرى من خدمة هذا العلم والكتابة فيه، هو الاختلاف في الطريقة والأسلوب، وهذا الاختلاف كان - ولا يزال - مستمراً منذ أن أخرج الإمام الشافعي أول مدونة فيه، وهو كتابه (الرسالة) إلى يومنا هذا.

فللمتكلمين طريقتهم وأسلوبهم، وللحنفية طريقتهم الأخرى.. والمتكلمون بدورهم اختلفت أساليبهم، فللآمدي وابن السبكي مثلاً أسلوب وطريقة، وللإمام الغزالي في ذلك أسلوب آخر.. وللإمام الشاطبي طريقة متميزة وأسلوب مخالف، والجامع المشترك بينهم جميعاً أن المضمون في كتاباتهم المختلفة لم يتغير: لم يجدد أحدهم لنفسه رأياً في المسائل المجمع عليها، ولم يأل أحدهم جهداً في ترجيح ما يرى أنه الأصوب أو الأرجح في المسائل الخلافية. ولم نعثر في تاريخ هذا العلم على من زعم أنه جدد فيه بأي تطوير أو تغيير لمضامينه، ولم نعثر على من نسب ذلك إلى أي من الكاتبين فيه.

غير أني قرأت في أيامنا هذا كلاماً لبعض الدارسين الذين لا يزالون في دور التحصيل، يزعم فيه أن الإمام ابن تيمية رحمه الله جدد في هذا الفن!..

ومن المعلوم أنه رحمه الله لم يفرد مؤلفاً خاصاً بعلم أصول الفقه، وإنما تعرض لبعض مسائله بمناسبات، ذكرها على سبيل الاستشهاد. فكيف يصح القول بأنه من خلال استشهاداته العابرة ببعض قواعد هذا الفن أصبح مجدداً له؟!..

ومما لا شك فيه أن لابن تيمية رحمه الله رأياً في بعض المسائل الخلافية فيه، كرأيه في العلة الملائمة والمؤثرة في باب القياس، ولكنه مسبوق إلى ذلك من قبل كثير من الأصوليين من قبله. ومن المعلوم أن العلة الملائمة هي الوصف الذي يتحقق بترتيب الحكم على وفقه مقصد من مقاصد الشريعة الإسلامية، ولكن لا يوجد نص شرعي ولا إجماع ثابت على كونه علة.. أما العلة المؤثرة فهي الوصف الذي دلَّ النص أو الإجماع على كونه علة للحكم.. ففي علماء الأصول من اشترط في العلة التأثير ولم يكتف بالملاءمة وفيهم من صحح العلتين، ولكن إذا تعارضت العلة المؤثرة مع الملائمة ألغيت الملائمة واعتُمدت المؤثرة.. فأيّاً كان الرأي الذي ذهب إليه ابن تيمية رحمه الله، فإن ترجيحه لأحد رأيين موجودين لا يمكن أن يعدّ تجديداً منه لهذا الفن.

ورأيت من يقول: إنه رحمه الله أنكر على الأصوليين حديثهم عن صفتي الحسن والقبح في الأشياء أهو ذاتي أم اعتباري، وأنكر

إقحامهم لهذه المسألة في مبحث الحكم والحاكم من هذا العلم، فجعلوا من إنكاره هذا تجديداً له، وأسموه بذلك مجدداً!!..

غير أن من الواضح أن هذه المسألة، لا تَصِم علم أصول الفقه بالتقادم الذي ينبغي تجديده، إن وجدت فيه، ولا تميزه بالجدة إن حذفت منه. على أن علينا أن نعلم ما هو جليّ غير خفي، من أن الحاجة أو عدم الحاجة إلى دراسة مثل هذه المسألة الهامة، في باب الحكم، هي المرجع في إثباتها أو عدم إثباتها فيه.. وليس المرجع في ذلك ما قد نشعر به من وصف التقادم أو الجدّة.

وعندما نتساءل عن مدى الحاجة إلى إثبات هذه المسألة وبحثها في هذا الباب، نجد أنفسنا، لا أقول: أمام الحاجة إليه، بل أمام الضرورة الداعية إلى إثباتها وتحريرها بدقة في باب الحكم والبحث عن الحاكم..

وكأن الذي نقل هذا الإنكار لهذه المسألة في مباحث أصول الفقه عن الإمام ابن تيمية، لم ينل حظاً كافياً من الاطلاع على أبحاثه المتنوعة العلمية الكثيرة في مجموعة فتاويه، فقد تحدث عن هذه المسألة في أكثر من موضوع، وفي أكثر من مناسبة.

ولكن في الناس من قد يتساءل: أليس علم العقائد والكلام، هو المجال الأنسب لبحث مسألة الحسن والقبح وجذورهما في الأشياء؟

والذي أرجحه أن هذه المسألة لها صلة وثيقة بكل من علم أصول الفقه وعلم التوحيد. ففي علم أصول الفقه عندما يُذكَرُ بحث الحكم وأنواعه التكليفية والوضعية، لابدّ من التمهيد له بتعريف الحاكم. أهو الله وحده أم يشركه في ذلك غيره والعياذ بالله؟

وعندما نجيب بأن الحاكم هو الله وحده، يأتي من يناقش قائلاً: ألستم تقولون إن أحكام الله تعالى تدور على مصالح العباد؟.. إذن فمصالح العباد هي الأساس الموجه لأحكام الله تعالى.. ويفهم من ذلك أن في الأشياء والأفعال ما ينبثق الحسن (ومن ثم المصلحة) من ذاته، وفيهما ما ينبثق القبح (ومن ثم الفساد) من ذاته، وإنما تكون أحكام الله تعالى تابعة لكل من هذين الوصفين.

ومن هنا تنبثق الحاجة إلى البحث في مسألة قد نراها فلسفية نظرية، ولكنها لذى الدراسة العلمية المتعمقة، ستكون حلاً لهذا الوهم الذي بدا وكأنه مشكلة. ومن ثم فإن كشف اللثام عن

وجه الحق فيها ضرورة يقتضيها تأصيل بيان ما هو مقرر وثابت من أن الحاكمية إنما هي لله وحده[1].

على أن ابن تيمية لم يزعم، فيما ارتآه من اجتهادات متفرقة في مسائل خلافية من هذا الفن، أنه جدد بذلك فيه، أو أنه جدده كلياً، مع العلم بأنه رحمه الله لم يؤلف فيه - كما قلت - كتاباً مستقلاً.

* * *

ثم إن من المعلوم أن (أصول الفقه) إنما يتضمن المنهج الذي يجب أن يتخذ في تفسير نصوص القرآن والسنة. ذلك هو لبّ هذا

(١) خلاصة ما ينبغي أن يقال للكشف عن هذا الوهم الذي انساق فيه المعتزلة: إن صفة الصلاح فيما هو صالح إنما تحققت له بإضفاء الله لها عليه. وكذلك الفساد، وهما المقصودان بصفتي الحسن والقبح. ومهما خيل إليك أن معنى الحسن أو القبح في بعض الأشياء أو الأفعال نابع من ذات الشيء أو جزء منه، فإن الحقيقة ليست كذلك، إن الهيئة التركيبية للمجتمع جعل الصدق حسناً والكذب قبيحاً، ولولا هذه الهيئة التركيبية لاستويا في القيمة والوصف. ولا شك أن الذي أقام المجتمع الإنساني على هذه العلاقات التركيبية هو الله. إذن فإن الله هو الذي أضفى صفة الحسن على بعض الأفعال والأشياء وأضفى صفة القبح على بعضها الآخر. ثم حكم على هذا وذلك بما يناسب الوصف الذي أضفاه عليه من وجوب وحرمة وإباحة.. إلخ (انظر المستصفى للإمام الغزالي ص٥٧، ط بولاق. ومبحث: هل الأحكام الإلهية خاضعة لقيم سابقة، من كتابي: الإنسان مسير أم مخير. صفحة ١٥٩ وما بعدها).

العلم.. يضاف إليه التعريف بمصادر الفقه الأصلية والتبعيّة. وهذا ما ذكرناه في صدر هذا البحث.

وقد علمت أن الذين دونوا هذا العلم لم يخترعوا منهج تفسير النصوص من عند أنفسهم، وإنما اكتشفوه وتبينوه في القواعد الثابتة من علم اللغة العربية ودلالاتها.

فإذا سلَّمنا أن للمتبرمين بهذا المنهج أن يلغوه ويستبدلوا به غيره، فإن السؤال المنطقي الذي لابدَّ أن يفرض نفسه، هو: فما المنهج الذي سيعتمد عليه هؤلاء الناس في إلغاء ما يتضمنه علم أصول الفقه اليوم من منهج لتفسير النصوص؟ وما مستندهم ومرجعهم في ذلك؟.. ولنفرض أنهم وضعوا لنا منهجاً يعتمدون عليه في الإقدام على هذا الإلغاء والاستبدال، فإن المنطق يلاحقهم قائلاً: فما المنهج الذي اعتمدتم عليه في وضع منهجكم الذي اخترتموه للإقدام على ذلك؟.. فإذا أوضحوا لنا منهجهم الذي اختاروه، فإن المنطق يظل يلاحقهم قائلاً: فما المنهج الذي اخترتموه لاختيار المنهج الذي اعتمدتم عليه للإقدام على إلغاء منهج اللغة العربية في تفسير النصوص؟

وهكذا فإن الملاحقة المنطقية تتسلسل إلى غير نهاية، ما دام أصحاب هذا الهاجس يتجهون إلى وضع منهج يختارونه من عند

أنفسهم لتحقيق ما يبتغون.. وليسوا أمام منهج قائم وثابت يضطرهم البحث إلى الخضوع له والسير بمقتضاه.

فإن قالوا: إن هذا التزام بما لا يلزم، ولسنا ملجئين إلى التقيد بهذه السلسلة التي لا نهاية لها، فالقرار الذي ينتهي إليه المنطق إذن، هو أن رائدهم في هذا الذي يصرون عليه هو العشوائية المطلقة.

وبيان ذلك أن الوصول إلى معرفة الأحكام الشرعية التي يأخذ الله بها عباده، إنما يتم بتفسير القرآن، أو بتفسير آيات الأحكام منه على أقل تقدير. ولا يتم تفسير نصوص القرآن إلا بالتزام القواعد العربية المصطلح عليها في تفسير النصوص. كالالتزام بقاعدة دلالة التلازم في قول الله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ﴾ [البقرة: ٢/١٨٧] إلى قوله تعالى:

﴿حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾ [البقرة: ٢/١٨٧] المقتضية جواز دخول الفجر على الصائم وهو جنب، إذ ما دام الجماع بين الزوجين جائزاً إلى دخول الفجْر، فإن ذلك يستلزم ألاّ يكون ثمة حرج من أن يصبح الصائم جنباً، لم يتأت له أن يغتسل بعد. ويكون النص القرآني قد دلَّ على ذلك عن طريق دلالة التلازم أو الاقتضاء.

فمن أصرَّ على أن يتجاوز هذه القاعدة مثلاً في تفسير الآية، دون أن يستعيض عنها ببديل يتفق مع ما أراده الشارع من معنى الآية، فهو يفر بذلك من الانضباط بالشرع وأحكامه ومن قيود الأوامر الإلهية، إلى ساحة التحرر من كل قيد والتمكن من الاستجابة لكل ما تتطلبه أهواؤه ورعوناته. وتلك هي العشوائية التي تتأبَّى على الضوابط والقيود.

وصفوة القول أن (منهج = طريقة) تفسير النصوص العربية، جملة مصطلحات رسمها ووضعها واضع هذه اللغة، ومن ثم ألزم الناطقين بهذه اللغة الأخذ بها والاعتماد عليها. فمن تبرم بها لتقادمها وأصرَّ على أن يستبدل بطريقة فهم النصوص العربية غيرها، فهو غير متقيد إذن بالمعنى الذي أراده صاحب تلك النصوص، بل راغب في أن يحشو كلامه بالمعاني التي يشتهيها هو، والتي تتماشى مع أهوائه. وتلك هي العشوائية التي هي لغة الغرائز والمشتهيات.

هذا بالنسبة إلى قسم الدلالات الذي هو العمود الفقري لعلم الأصول، وهو المعني بقولهم: «مباحث القرآن والسنة».

أما القسم الثاني، وهو البحث في مصادر الشريعة الإسلامية الأصلية منها والتبعية، فهو يتضمن عرض الأدلة العقلية والنقلية، الدالة على أن أحكام الشريعة الإسلامية منبثقة منها. وهذه الأدلة

لا تستمد قوتها إلا من المنهج العلمي الموصل إلى إثبات هذه المصادر واليقين بها. وهذه الأدلة بما تنضبط به من المنهج العلمي مثبتة في أماكنها من هذا العلم، قد نالت حظها من البيان والتفصيل.

فما معنى الدعوة إلى تجديد مباحث هذا القسم، بعد أن انطلقنا من المدخل الذي لابدَّ منه، وهو تحرير محل البحث؟.

ليس لها إلا المعنى الآتي: طيّ هذه المصادر من النظر والاعتقاد، ومن ثم عن الاعتماد. ثم تجديد النظر إليها على ضوء أدلة جديدة أخرى، وعلى أن يراعى لدى اعتمادها منهج جديد آخر.

فعلى أي أساس ينبغي أن تطوى هذه المصادر عن مجال اليقين بها والاستنباط منها؟ وما المنهج المرسوم إلى ذلك؟ وعلى أي أساس يشطب على الأدلة التي هي مستند اليقين بهذه المصادر، ويشطب على المنهج العلمي المتبع في إثبات تلك الأدلة والتأكد من صحتها؟

من الواضح أننا عندما نسقط قيمة هذه المصادر عن الاعتبار، ونقتلعها من تربة اليقين بها، فإنما يبرِّر ذلك للريب في أدلتها، أو للريب في المنهج المتبع إلى إثبات تلك الأدلة.

فهل للداعين إلى تجديد علم أصول الفقه، أن يعلنوا أنهم في ريب من ثبوت هذه المصادر وصدقها بوصفها معيناً لأحكام الشريعة الإسلامية؟ وبقطع النظر عن مآل من يرتاب في أن القرآن والسنة والإجماع والقياس وما يتفرع عنها، من حيث العقيدة وصدق الانتساب إلى الإسلام، فهل لهم أن يفندوا في بيان مفصل الأدلة الناطقة بأن القرآن والسنة هما المصدران الأصليان لأحكام الفقه الإسلامي؟ وهل لهم أن يفندوا ما يستلزمه اليقين بذلك من اليقين بالمصادر المنبثقة عنهما كالإجماع والقياس وسائر المصادر التبعية الأخرى؟..

إن الدعوة إلى تجديد علم أصول الفقه، لا بدَّ أن تكون مقرونة بما يؤيدها، وبالأدلة التي تبعث على الاستجابة لها. والأدلة الباعثة على ذلك محصورة في التشكيك بثبوت ما هو ثابت من مصادر الشريعة الإسلامية، وبالتشكيك في الأدلة المبسوطة على ذلك في أماكنها من أبواب هذا العلم.

فأما الدعوة إلى التجديد، مع زعم اليقين بالشريعة الإسلامية ومصادرها، وزعم اليقين بالبراهين العلمية الدالة على ذلك، فدعوة باطلة يمجها العقل، عارية من المؤيدات التي ينبغي أن تحفّ بها، مستندة إلى مجرد التشهي، وإلى مجرد التثاقل من قبول القديم لأنه قديم، والتطلع إلى الجديد لأنه جديد.

ترى ما الفرق بين الدعوة إلى القراءة المعاصرة التي تم الشطب عليها والدعوة إلى تجديد (أصول الفقه)؟

هنالك فارقان اثنان:

أولهما: أن الدعوة إلى القراءة المعاصرة، تبرز من نفسها موقف المحافظ على التراث وعدم الرغبة في التطوير والتبديل. وإنما هي الرغبة في قراءة جديدة للنص على ضوء قواعده الدلالية ذاتها، ابتغاء الوصول إلى مستبطنات جديدة كانت تتضمنها النصوص، ولكن لم يكن يتنبه إليها المفسرون المجتهدون من قبل، لأن الظروف المصلحية لم تكن آنذاك قد أدركتها، ولم تكن مهيأة بعدُ لقبولها ولأخذها بعين الاعتبار، ثم إن الظروف الجديدة المعاصرة، نبهت إلى ما تتضمنه النصوص من مستبطناتها الجديدة، بسبب طروء الحاجة إليها.

ثانيهما: أن الدعوة إلى تجديد أصول الفقه، قفز فوق المبررات التي يختفي وراءها ويجامل بها دعاة القراءة المعاصرة، إلى الغاية المطلوبة والمقررة، ألا وهي التغيير والتبديل، وأي تغيير؟.. تغيير البنية التأسيسية للفقه الإسلامي، المتمثلة في قواعد دلالات الألفاظ، ثم المتمثلة في التعريف بالمصادر الأصلية والفرعية للشريعة الإسلامية. وهو التغيير الذي يقود بشكل آلي إلى تغيير الأحكام

الفقهية، بل إلى العبث بها على النحو الذي تشاؤه وتوحي به البنية (التحتية) الجديدة!..

إن شعار (القراءة المعاصرة) سعي إلى التغيير والتبديل، على استحياء، ومع عدم الاعتراف بقصد التغيير.. أما شعار (تجديد أصول الفقه) فسعي مباشر إلى تغيير (الأصول الدستورية) إن جاز التعبير، ومن ثم إلى تغيير فروعها التطبيقية، وإخضاعها لرغبات الأمزجة وأولي الأهواء.

ومن المعلوم أنا شطبنا على شعار (القراءة المعاصرة) منذ فجر ولادته، استجابة للقرار العلمي واللغوي المعمول به في العالم كله وبحكم صارم من سائر اللغات. ويتلخص هذا القرار في أن قراءة النص تفاعل فكري بين الناطق به والسامع له. أما أولهما فمتبوع، وأما الثاني فتابع. إذ الناطق دائماً هو مصدر الفكرة، والسامع هو المتلقي لها. والمفروض في المتلقي أن يكون أميناً على ما يتلقاه محافظاً على المعاني التي استودعها المتكلم في الكلام الذي تلقاه.

ومن القواعد المتفق عليها لدى العقلاء جميعاً على اختلاف لغاتهم وأديانهم، أنه إذا طرأ على اللغة، أيّاً كانت، مصطلح في الدلالة جديد، كعرف لفظي تغير مع الزمن مدلوله، فإنما يسري سلطانه على المجتمع الذي ولد فيه مستمراً خلال العصور التالية من بعد، وليس له من مفعول رجعي يخترق الماضي.. إذ لو سلمنا

بذلك لاصطدم مدلول العرف اللفظي الجديد، مع مدلوله السابق الذي عناه المتكلم آنذاك بكلامه. ومن المعلوم أن القرار إنما هو للمتكلم، وليس للكلام الذي يستخدمه ويعبّر به.

فإذا تم الشطب على شعار (القراءة المعاصرة) انقياداً لهذا القرار اللغوي والمنطقي الذي لا غبار عليه ولا إشكال فيه، مع ما يبديه أرباب هذا الشعار من الانقياد والخضوع لسلطان قواعد الدلالات، فَلَأَنْ يتم الشطب على شعار (تجديد أصول الفقه) الذي يصرح دعاته بالرغبة في تغيير قواعد هذا العلم، ومن ثم بالرغبة في تغيير ما يتفرع عنها من معاني النصوص ودلالات الألفاظ، أولى وأحق، وأكثر انسجاماً مع ما يقتضيه المنطق وفقه الدلالات.

* * *

ثم إن هؤلاء القلة الذين يقومون ويقعدون بالحديث عن تجديد علم أصول الفقه والدعوة إليه، يبررون دعوتهم هذه بالظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الجديدة.. موهمين بأن هذا العلم إنما تكامل نسيجه تحت وطأة ظروف مماثلة!!.. هذا، في حين أن من الثابت بداهة أن هذا العلم إنما وجد وتكامل في ظل الحاجة إلى تفسير نصوص القرآن والسنة المتضمنة جملة الأحكام الشرعية التي خاطب الله بها عباده آمراً وناهياً ومقرراً. ولما كانت اللغة التي خاطب الله بها عباده بهذه النصوص هي اللغة

العربية، فقد كان لابدّ من الاعتماد على مصطلحات التخاطب وقواعد الدلالات السارية بين العرب لدى التخاطب بها.

إذن فنشأة علم أصول الفقه لم تكن استجابة لضغوط اجتماعية أو اقتصادية أو سياسية، كما أن نشأة علوم اللغة العربية من نحو وصرف وبلاغة، لم تكن استجابة لشيء من هذه العوامل.

وإذا كان هذا شيئاً بدهياً يعرفه العامة والخاصة من الناس، فما ينبغي إذن أن يكون لتبدل الظروف الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية، أثر في الدعوة إلى تجديد هذا العلم، والاستبدال بقواعده.

ثم إن هذه الظروف ظلت منذ صدر الإسلام عرضة للتبدل والتطور، وما رأينا ولا سمعنا أن في علماء هذا الفن من أعلن الحاجة إلى تجديده لحاقاً بتبدل هذه الظروف وتطورها. بل لقد ظلت القواعد والأحكام المتفق عليها من هذا الفن منذ فجر تدوينها إلى يومنا هذا هي هي، لم تمرّ عليها يد تجديد ولا تطوير. كما أن قواعد الإعراب والبناء في فن اللغة العربية بقيت إلى يومنا هذا كما هي دون تجديد ولا تطوير.. ولقد ظلت المسائل الخلافية في علم الأصول، إلى يومنا هذا، محل بحث ونقاش. يحفظها ويعلم وجه الخلاف فيها أولو الدراية الجديدة والمحدودة فيه، ويزيد على

ذلك أولو الملكات العالية والدراية الدقيقة، فيقارنون.. ويناقشون.. ويرجحون.. ولم يقل أحد إن دراسة هذه المسائل الخلافية واستخراج الوجوه الراجحة فيها، مقرونة ببيان الأدلة، هو تجديد دائم ومستمر لهذا الفن. بل إننا نقول: إن كان هذا النشاط العلمي في عرض النقاط الخلافية من هذا الفن، هو التجديد المطلوب، فما هو موجب الإلحاح على أمر هو موجود ومستمر؟.. وفيم الدعوة إلى ما هو تحصيل للحاصل؟

* * *

أعتقد أنني بهذا الذي ذكرته، دون اختصار مخلّ ولا تطويل مملّ، قد أجبت عن السؤال الأول من جملة السؤالين اللذين طرحتهما في صدر هذا البحث، وهو: هل هذه الدعوة سائغة بالمعنى العلمي والمنطقي؟

بقي أن أجيب عن السؤال الثاني الذي يأتي على أعقاب السؤال الأول، وهو: [هل هذه الدعوة مقبولة في الموازين الدينية]؟.

لعلك تلاحظ أن الإجابة عن هذا السؤال الثاني تغدو ناضجة ماثلة في الذهن، بعد أن تمت الإجابة مفصلة عن السؤال الأول.

فلقد كان الإسلام – ولا يزال – هو الثمرة اليانعة لشجرة المعرفة والعلم. عقائد الإسلام وتصوراته عن الكون والإنسان والحياة ثمرة لقرار العلم.. شرائعه وأحكامه السلوكية المختلفة ثمرة لقرار العلم.. وليس المراد بالعلم المصطلح الغربي الجديد المعبر عنه بكلمة Science. وإنما المراد به إدراك الشيء يقيناً على ما هو عليه بدليل[1].

وإذ قد تبين أن كلاً من العلم والمنطق ينكر إخضاع القواعد العربية لتفسير النصوص لأي تبديل أو تطوير، للأدلة التي تمَّ بيانها، فإن القرار الديني يتبع قرار المنطق والعلم. بل لن يبقى للقرار الديني في هذه المسألة معنى لو جاء متشاكساً مع قرار العلم والمنطق. وقد تم بيانهما مفصلاً.

هذا ما يتعلق بالدليل العقلي.. أما الدليل النقلي المتمثل في الصريح من كتاب الله والصحيح من حديث رسول الله ﷺ، فحسبنا من ذلك ما يأتي:

---

(١) ترى الدراسات الغربية أنه لا أمل في الوصول إلى يقين بشأن القضايا الكونية، نظراً إلى عدم وجود حقيقة مطلقة غير خاضعة للتطور تحت سلطان الزمان والمكان.. ومن ثم فإن الهبوط إلى ساحة الدراسات التجريبية المادية خير من الاشتغال بالأفكار الانفعالية المتعالية. فعن هذه الدراسات المادية التجريبية نشأ مصطلح Science، وعن تلك الدراسات النظرية التي لا تكاد توصل أصحابها إلى يقين نشأ مصطلح: Knowledge غير أن الرؤية الإسلامية تؤكد وجود الحقيقة المطلقة القابلة لليقين. ومن ثم فهي لا ترى أي فرق بين المصطلحين.

- قال الله عز وجل: ﴿مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجالٌ صَدَقُوا ما عاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُمْ مَنْ قَضَى نَحْبَهُ وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْتَظِرُ وَما بَدَّلُوا تَبْدِيلاً﴾ [الأحزاب: ٣٣/٢٣]، وثناء الله على هؤلاء المؤمنين لصدقهم ووفائهم بالعهد، وعدم تبديلهم لما أنزل عليهم من الشرائع والأحكام، يتضمن بالمقابل ذم الذين ينقضون العهد، ويبدلون أحكام الله وشرائعه باسم التجديد. وهذه الدلالة التي تنطق بها الآية مأخوذة من إحدى قواعد تفسير النصوص التي يتضمنها علم أصول الفقه، وهي قاعدة عربية ثابتة قبل أن تكون واحدة من قواعد أصول الفقه.

- روى مالك في موطئه، ومسلم في صحيحه، وأحمد في مسنده، وغيرهم من حديث أبي هريرة أن رسول الله ﷺ زار البقيع مع ثلة من أصحابه، فقال: ((السلام عليكم دار قوم مؤمنين، وإنا إن شاء الله بكم لاحقون. وددت لو أني رأيت إخواننا)). فقال أحد الصحابة: ألسنا إخوانك؟ فقال: ((بل أنتم أصحابي، وإخواننا الذين لم يأتوا بعد، وسأكون فرطاً لهم على الحوض))، فقالوا: كيف تعرفهم وأنت لم ترهم؟ فقال: ((أرأيت لو أن رجلاً له خيل غرّ محجلة، بين خيل دهم بهم، ألا يعرف خيله؟))، قالوا: بلى. قال: ((فإنهم يأتون غرّاً محجلين من آثار الوضوء، ألا ليذادن رجال عن حوضي كما يذاد البعير الضّال،

أناديهم: ألا هلمّ، ألا هلمّ. فيقال: **إنك لا تدري كم بدلوا من بعدك**. فأقول: سحقاً سحقاً)).

فهل التبديل إلا هذا الذي يتداعى إليه هؤلاء الناس باسم التجديد؟

وأنا لا أتصور أن في المؤمنين بالله ورسوله، من يقرأ أو يسمع هذا الوعيد الذي نطق به رسول الله ﷺ لمن يغيرون من شرع الله ويبدلون من أحكامه، ثم يستمرأ الإقدام على ذلك، بل يدعو إليه أيضاً الآخرين.

قد يأتي من يقول: إننا لا نمسّ الأحكام الفقهية الثابتة، ولا شأن لنا بها في هذا المقام، وإنما هي دعوة إلى أن نستبدل بالقواعد الأصولية غيرها، وأن نعيد النظر في مصادر الشريعة الإسلامية، ونبحث في إمكان التقليل منها أو الإضافة إليها!..

والجواب: أن هذا كمن حيل بينه وبين تصرفات تتعلق بالنظام الاجتماعي أو الاقتصادي، يودُّ أن يملك حق الوصول إليها، فاتجه بسعيه إلى القوانين التي بيدها أمر تلك التصرفات، وراح يبذل جهده بكل الوسائل الممكنة لتغييرها، كي تكون عوناً له في تنفيذ مراميه والوصول إلى ما يريد.

(أصول الفقه) مفاتيح تدار لفتح مغاليق النصوص والوصول إلى المعاني المرادة منها. وهل الدعوة إلى تغيير المفاتيح إلا دعوة ضمنية إلى اطّراح طائفة من المعاني التي تتضمنها النصوص، ولصق معانٍ أو أحكام أخرى بها في مكانها؟

* * *

وأخيراً عود على بدء:

وفي الختام ألفت النظر إلى أنّي افتتحت هذا البحث بتحرير محل البحث، وهي النقطة المنهجية التي يغفل عنها كثير من الباحثين والمتحاورين..

لقد أسقطنا من الموضوع الذي يراد النقاش فيه التجديد الذي يعني تأكيد الانضباط بقواعد هذا الفن وأحكامه، وإصلاح ما تصدع من بنيانه، وتمتين ما وهى من دلائله، ونفض ما غشى عليه من غبار النسيان له والإعراض عنه..

ولقد أسقطنا من الموضوع ذاته العمل على إخراج مسائله وبحوثه ومضموناته بأسلوب آخر يمتاز بمزيد من الوضوح والتفصيل، وتُعزَّزُ بمزيد من الأمثلة الفقهية التي توضح العلاقة السارية بين القواعد الأصولية وثمراتها الفقهية.

وأكدنا أن التجديد (تجديد أي علم من العلوم الإسلامية) بهذا المعنى، سليم ومطلوب. وهو المقصود بقول رسول الله ﷺ: ((إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مئة سنة من يجدد لها دينها))[١]، ومن ثم فهو ليس محل نقاش وبحث.

بقي أن يكون المراد بتجديد هذا الفن الاستبدال به، وتطوير قواعده، وتجاوز أحكامه إلى غيرها. ويبدو أن هذا هو المعنى المراد بالدعوة إلى تجديده، يتبين هذا من كتابات أصحاب هذه الدعوة، والمبررات التي يسوقونها بين يدي دعوتهم.

والذي أجزم به، إن فيما تم بيانه لبلاغاً يبرز بطلان هذه الدعوة من الناحية العلمية والمنطقية أولاً، ثم من الجانب الديني ثانياً.

ولو كانت مبرراتهم التي يسوقونها صحيحة، إذن لوقع هذا الفن تحت وطأة التجديد له مرات كثيرة خلال القرون السالفة. ولكنه ظل، في مضمونه وأحكامه وبنيانه الشمولي، هو هو لم يتغير ولم يتبدل. وإنما سرى الاختلاف إلى الأسلوب الذي هو أثر لطبع الكاتب ونفسيته، وإلى الطريقة في العرض وهي أثر لاجتهاد علماء هذا الفن، أما الخلاف الذي وقع منذ فجر نشأته، في المسائل الفرعية منه، فقد ظل قائماً إلى يومنا هذا، كان المؤلفون

(١) سبق تخريجه.

فيه ولا يزالون، تتوازعهم الاجتهادات المختلفة فيها، ليس فيها ولا فيهم من الجديد إلا الاستمرار.. المسائل خلافية، وعلماء الفن تتوازعهم الرؤى المتنوعة بشأنها.

ترى لماذا غابت صيحات الدعوة إلى تجديد هذا العلم، خلال هذه القرون كلها وقد حفلت بما حفلت به من متغيرات ومغيرات، ثم لم تنبعث إلا في هذا العصر، بل في هذه السنوات الأخيرة؟..

لن يغيب الجواب عن فكر العاقل ولو لم يكن حصيفاً. ولكنه قد يغيب حتى فكر الحصيف إن كان يتأبط الغاية التي يسعى إلى تحقيقها دعاة هذا التجديد.

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

القسم الثاني

التعقيبات

أولاً

تعقيب الدكتور أبو يعرب المرزوقي
على مبحث
الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي

ثانياً

تعقيب الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي
على مبحث
الدكتور أبو يعرب المرزوقي

تعقيب على مبحث
حول تجديد أصول الفقه
للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي

الدكتور أبو يعرب المرزوقي

أولاً: فاتحة التعليق:

لا بد في البدء من تحية الشيخ الجليل الذي أخذ من وقته لعلاج هذه المسألة في حوار أخوي آمل أن يكون مثمراً. ولا بد ثانياً أن أشكر المشرفين في دار الفكر خاصاً بالذكر الأستاذ الفاضل محمد عدنان سالم مدير الدار العام، والصديق العزيز محمد صهيب الشريف منسق السلسلة؛ على رعايتهم لهذه الفكرة الجريئة؛ فكرةِ محاورة جذرية بين شيخ جليل في العلوم الدينية وباحث في الدراسات الفلسفية يسلم أنه لم يتجاوز مرحلة التحصيل في المعرفة عامة وفي المعرفة الدينية خاصة. فبخلاف ما يذهب إليه الشيخ أعتقد أن الإنسان يبقى دائماً في طور التحصيل لأنه فوق

كل ذي علم عليم. مع أن نص الشيخ يبدو جداليا وكأنه يرد على قوم معينين؛ فإنه لم يسم أحداً ولم يشر إلى أي مصدر أو مرجع يمكن أن يكون مقصوداً بكلامه حول الآراء التي يدحضها في محاولته، فإن المقصود العام بين لكل ذي بصيرة: إنه وضع كل **من يرد عليهم ممن صنفهم ضمن الدعوة إلى معنى التجديد الذي يرفضه في سلة واحدة دون تمييز بين من يدعو إلى علاج أزمة أصول الفقه والتشريع في حضارتنا ومن يتخذ هذه الدعوة ذريعة للتخلص من الحاكمية الإلهية؛ أعني العلمانيين كما يعرفهم الشيخ.**

وكان من المفروض أن نميز بين الحاكمية الإلهية والحاكمية باسم الله لنعلم أنها تختلف عن الوساطة التي تغتصب إرادة الأمة فتشرع بدلاً منها بحجة استنباط أحكام الله من خطابه، لكأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر -اللذين هما جوهر التعبير عن الإرادة التشريعية المباشرة أو المفوضة لمن ولته الأمة أمر التشريع باسمها في الأمم الحية- أصبح هو أيضاً فرض كفاية. فالله غني عن الوسائط ليحكم؛ سواء حكم الضرورة بالمشيئة الكونية أو حكم الحرية بالإرادة الأمرية. ولما كانت هذه لا تختلف عن تلك إلا بالوعي المحرر من الاضطرار بات من شروط تحقق الحاكمية الإلهية التخلص من الوسائط ليكون كل امرئ مسهماً في مجرى هذه الحاكمية بالتكليف المضاعف والذي هو فرض عين:

التكليف بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مبدأ للحاكمية في الداخل، والتكليف بالشهادة على العالمين مبدأ للدعوة في الخارج.

لذلك فإنه ينبغي أن نسأل: هل حقاً لا يوجد إلا حدان متقابلان هما الأصلانية والعلمانية؛ أم إن الموقفين كلاهما ليس على صواب؛ لمنافاتهما الحل الذي يقتضيه القرآن الكريم. فالحاكمية لله لا تكون مؤسسة تأسيساً يلائم منطوق القرآن الكريم إلا إذا استندت إلى عموم الاستخلاف وعموم التكليف بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. لذلك فهي تنفي وساطة سلطة تتكلم باسم هذه الحاكمية لمجرد ظنها أنها حائزة على علم استخراج الأحكام من النصوص.

ذلك -والله أعلم- هو رهان الحل الذي نبحث عنه ونتصوره أقرب إلى روح الإسلام الذي ينفي أن يكون العلماء سلطة تشريعية بديلاً من الأمة؛ إما مباشرة أو بمن تختاره لهذه المهمة من بين من تعتبرهم أهلاً لتمثيل أخلاق الإسلام وقيمه، مع العلم الذي هو شرط أداتي وليس شرطاً ذاتياً لوظيفة المشرع. فيمكن أن يكون العلماء في الفقه وأصوله مجرد مستشارين فنيين في عملية صوغ التشريعات مثلهم مثل العلماء الآخرين في أي ميدان يحتاج فيه إلى الخبرة التي هي بالضرورة فرض كفاية، في حين أن التشريع من حيث هو جوهر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض عين.

ثانياً: تلخيص موضوع التعليق:

لما اطلعت على نص الشيخ الذي أفدت منه كبير الفائدة، وخاصة في مجال الاطلاع على طبيعة الفكر الذي أحاوره في هذه المسألة الجوهرية، لم أجد ما يمكن أن يكون مشتركاً بين المحاولتين بمقتضى ما ذهب إليه الشيخ. فهو قد نفى وجود أزمة أصول الفقه من الأصل، لكأنه يمكن لأحد أن ينكر اليوم أن الفقه صار هامشياً في حياة المسلمين العامة والخاصة؛ ما يعني أن تأصيله لا يمكن أن يكون بمنأى عن الأزمة إلا إذا قصدنا تأريخ أصول الفقه لا عملية التأصيل الحية التي تلازم ممارسة الفقه تطبيقاً وتنظيراً. ولما كان من المعلوم أنه إذا كانت أمور أصول الفقه على أحسن ما يرام فلن يبقى مبرر للبحث في القضية؛ لذلك فإني أكاد أميل إلى أن الحوارية قد تكون مجرد معية مكانية بين خطابين حول إشكاليتين مختلفتين، وليست حواراً بين علاجين لنفس الإشكالية: **إشكالية تاريخية هي أصول الفقه في معناه لـمّا كان الفقه عماد حياة الأمة وإشكالية أصول الفقه لما أصبح الفقه هامشياً في حياة الأمة لاقتصاره على التبرير البعدي للحلول العلمانية.**

فالشيخ لا يعتبر التجديد مقبولاً عنده إلا بأحد المعنيين اللذين حددهما له:

١- المعنى العملي الذي يقبل به: بمعنى تجديد الالتزام بالشريعة

الإسلامية، منعاً لمعميات فهمها الذي يعتبره قد تم بصورة نهائية (مثل النسيان أو الخلط) والحوائل العرضية دون التقيد بأحكامها في مراحل التاريخ البشري.

٢- المعنى النظري الذي يرفضه: أما تجديد العلم بها ومن ثم إعادة النظر في بعض مناظيرها بحسب تدرج الفهم فأمره عنده محسوم، لأن هذا العلم غني عن كل تجديد.

وهو يعتبر العلم غنياً عن التجديد لعلتين؛ إحداهما تلزم عن تعريفه موضوع العلم، والثانية تلزم عن تعريفه منهجَه:

فأما **العلة الأولى** فتلزم عن تعريفه موضوع علم أصول الفقه الذي هو عنده استخراج أحكام الشريعة من المصدرين الأصليين (**القرآن والسنة**) والمصدرين التابعين (**الإجماع والاجتهاد**). وهذا أمر لا يعتبره قابلاً للتجديد إلا إذا كان قصد المجدد الطعن في الحاكمية الإلهية لاستبدالها بحاكمية بشرية. وقد استدل على ذلك بحجتين: **أولهما** تاريخية وتتمثل في عدم حصول أي تجديد في التاريخ السابق طال هذا التعريف للموضوع، **والثانية** حكم على النوايا أدى إلى شطب فكرة القراءة المعاصرة وفكرة التجديد رداً إياهما إلى تقية للتبديل باسم التجديد.

وأما **العلة الثانية** فتلزم عن تعريفه منهج علم أصول الفقه الذي هو عنده استعمال علوم اللسان العربي لاستخراج تلك الأحكام

من المصدرين الأصليين (**وقد نضيف لأنه لم يصرح بذلك**) المنطق العقلي المباشر للقياس عليهما فيما ما يقبل القياس من النوازل التي ليس لها أحكام صريحة فيهما. وهذا أمر لا يقبل التجديد إلا إذا كان القصد الطعن في قواعد اللغة العربية والمنطق. وقد استدل على ذلك بحجتين كذلك: **أولهما** هي دعوى ثبات قواعد اللغة العربية والمنطق (إضافتنا) و**الثانية** هي تصور التواصل تصوراً يجعل تحديد المعاني المفهومة في التواصل مقصوراً على المتكلم دون المستمع.

وبذلك تكون حجج الشيخ أربعاً يتقدم عليها جميعاً نفي وجود الأزمة من الأصل، ثم التعريفان لموضوع الفن ولمنهجه. ما يعني أنه علينا بعد الفاتحة وهذا التمهيد -الذي حاولنا فيه تلخيص أفكار الشيخ بما أمكن لنا من الأمانة العلمية- أن نناقش بحثه في سبع مسائل نذيلها بتعليق حول نظرية النظر والعمل التي يستند إليها هذا الموقف وعلة الحاجة إلى ثورة في "**فلسفة النظر والعمل**" التي انبنت عليها العلوم الإسلامية:

المسألة الأولى: هل يمكن أن يكون علم أصول الفقه بمنأى عن الأزمة التي يعاني منها تخلي العمران الإسلامي عن الفقه واستبداله بالقانون الوضعي في الحقيقة على الرغم من محاولات نكران هذه الحقيقة؟

المسألة الثانية: ما موضوع أصول الفقه إذا ربطناه بالأمر الذي يؤصل له ولم نقتصر على الفهم المدرسي للفن؟

المسألة الثالثة: ما منهج أصول الفقه بنفس بالشرط نفسه؟

المسألة الرابعة: الحجة الأولى المستمدة من تاريخ أصول الفقه ما هي، وكيف نرد عليها؟

المسألة الخامسة: الحجة الثانية المستمدة من تهمة التقية ما هي وكيف نرد عليها؟

المسألة السادسة: الحجة الأولى المستمدة من قواعد اللسان الثابتة ما هي، وكيف نرد عليها؟

المسألة السابعة: الحجة الثانية المستمدة من نظرية التواصل ما هي، وكيف نرد عليها؟

تذييل: نظرية النظر والعمل التي يستند إليها تحليل الشيخ وضرورة الثورة المعرفية في العلوم الإسلامية.

ثالثاً: المسألة الأولى- طبيعة أزمة أصول الفقه

لا أتصور الشيخ يمكن أن يجادل في المنزلة التي آل إليها أمر الفقه في تشريعات أغلب الدول الإسلامية. فمجالات النشاط البشري الأساسية التي يمكن حصرها في مجالات التقويم الإنساني كلها باتت تسير بمنطق الدول الحديثة وتشريعاتها، حتى عندما يتستر البعض فيضفي عليها شيئاً من التحديد السلبي بالشرع الإسلامي من خلال الاكتفاء بكونها لا تناقضه. فإذا صحت هذه الملاحظة التي أكاد أجزم أنها لا يختلف فيها اثنان بات من

الواجب أن نسأل: **هل يمكن أن يكون علم أصول الفقه الملازم لعلم الفقه من حيث هو مؤصله وممحص كل خطواته تصوراً وإنجازاً بمعزل عن هذا الاستثناء الصريح أو الضمني؟**

فإذا أجبنا بالإيجاب كابرنا، لأن الأزمة تكون عندئذ مضاعفة؛ **وجود الأزمة وعدم الشعور بوجودها.** ذلك أننا لا نريد أن نتكلم في تاريخ أصول الفقه؛ بل في حضوره الفعلي المعاصر لفعل الفقه في كل حياة عمرانية سوية: **أصول الفقه الحالي هو استعمال أصول الفقه الميت استعمالاً يبرر بالحيل الفقهية البعدية؛ هذا الاستثناء الذي يخفيه إطلاق الأسماء الإسلامية على مؤسسات وممارسات قانونية وضعية كما في البنوك أو البورصات أو في كل ضروب التقنين الذي هو مستورد جاهز.**

ولو قايسنا الأمر بالقانون — وهو أحد جوانب المجال الذي يعنى به الفقه– لقلنا: إن الأصول تتعلق بنظرياته في مستويات خمسة هي:

١- مصدر شرعيته في ذاته

٢- ومصدر شرعية واضعيه (السلطة التشريعية)

٣- وشروط شرعية تطبيقه (السلطة القضائية)

٤- وعلمه النظري والتطبيقي (النظريات القانونية العامة والمستقرأة من الممارسة القانونية في القضاء وفي التنظير القانوني)

٥- وآخرها وأقلها أهمية منهجية استنباطه وصوغه في عملية التشريع وفي عملية القضاء.

والمعلوم أن الفقه يضيف إلى هذه الأبعاد الخمسة قسماً ثانياً أهم منها جميعاً لأنه المميز الأساسي للحكم الشرعي عن الحكم القانوني. فالقانون لا ينظر إلى تقنيناته إلا من حيث هي قواعد وضعية لا علاقة لها بالمسائل الخلقية الفردية، وخاصة بذروتها التي هي الاعتقاد الديني في الحاكم المطلق والرقيب الذي لا ينام، بل هو يقتصر على بعدها الإجرائي ونجاعتها في تنظيم الحياة الدنيوية. وتلك المستويات نفسها نجدها في العبادات ببعدها الخاص بالقانون، وببعدها الذي يضيفه الشرع إليه. فالعبادات ذات وجهين؛ ظاهر وباطن، مثلها مثل المعاملات من المنظور الديني: **فهي أحكام الجوارح التي تناظر الوجه الأول من القانون، ثم أحكام القلوب المصاحبة لأحكام الجوارح وهي تناظر الوجه الثاني الذي يضيفه الشرع لقانون المعاملات قصدت الأخلاق في ذروتها، حيث يكون الرقيب الذي لا ينام رب كل الأنام.**

فإذا أهمل شرع الله في حياة الجماعة، وذلك ما يحصل بمجرد استثناء الجماعة من التشريع ونقله من منزلة فرض العين إلى منزلة فرض الكفاية لحصره في الفقهاء، صار الفقه وتأصيله مجرد تبرير بعدي وخارجي للتشريعات الأساسية التي يحيا بها العمران في مجال كل تقويم؛ أعني: **في القيم الذوقية (الفنون الجميلة) وفي القيم الرزقية (الاقتصاد والمعاملات) وفي القيم النظرية (العلوم**

والتقنيات) وفي القيم العملية (السياسة والأخلاق) وفي القيم الوجودية (نظرات الوجود والحياة الدينية والفلسفية). فهل يمكن بعد ذلك أن يبقى العلم المؤسس لهذا الفعل المهمل خارج التأزم؟ نعم؛ إذا كان ميتاً. **والمعلوم أن التبرير البعدي يحتاج إليه الحلف بين السلطان الروحي الذي استبد بالتشريع، والسلطان الزماني الذي استبد بالتنفيذ فيؤول، أمر الأمة إلى شرع وضعي فاسد ليس فيه من الشرع الإلهي إلا التبرير الاسمي.**

نفي وجود الازمة اعتراف بموت علم أصول الفقه، فضلاً عن كونه تكريساً لهذا الاستحواذ، حتى ولو كان المتكلم ممن لا يشك أحد في نأيه بنفسه عن هذا الحلف الذي استبد بالحياة العمرانية الإسلامية منذ قرون. والزعم بأن العلم ثابت لا يتغير موضوعاً ومنهجاً يؤكد هذه الموت؛ **فكل علم ثابت علم ميت تسليماً بأنه يبقى علماً!** ذلك أننا لا نتكلم على علم الإلهي مثل القرآن الكريم الذي نسلم بأنه ثابت لا يتغير، لإطلاقه أولاً ولأن متنه المادي متناهٍ بدأ بأول آية نزلت على الرسول الكريم وختم بآخر آية نزلت عليه؛ إنما نحن نتكلم عن اجتهادات علماء هم أول من يعترف بأن عملهم بشري وقابل للتطوير، وحتى للتخطئة والتصويب، بل أحياناً للتجاوز بإطلاق؛ كما يحدث في كل العلوم البشرية التي تقع فيها ثورات معرفية تقلبها رأساً على عقب.

ويصدق هذا القول خاصة في اللحظات التي يكون فيها العلماء علماء بحق لموضوع علمهم، لا علماء تاريخ لما حصل منه في الماضي فيكون تاريخاً ميتاً لعلم أكثر منه موتاً.

ولا يستثنى من ذلك أي علم، بما في ذلك علم أصول الفقه وأصول الدين كما سنبين. فعلماؤنا ـ رحمهم الله ـ حصروا علم أصول الفقه في أدنى مقومات وجهه المنهجي؛ لأن المشكل الذي كان آزفاً عندئذ كان هذا الوجه من المنهج: **كيف يستنبطون الأحكام من النصوص أو كيف يطبقون الأحكام العامة على النوازل الخاصة؟** فهل يعني ذلك أن طبيعة القضايا التي تنجم عن التشريع مقصورة على الوجه المنهجي، فضلاً عن أحد مقوماته كما حددته الحاجة الملحة في لحظة من لحظات تاريخ الأمة؟ أليس مشكل المنهج أقل مشاكل أصول التشريع عواصة، خاصة إذا حصر في أدنى مقوماته تعقيداً، كما سنرى، حتى وإن كان أول ما اهتم به علماؤنا بحكم حاجة ظرفهم؟ هل أمر التشريع في العمران الإسلامي مقصور على مسألة منهجية أم إن المسألة المنهجية ليست إلا أحد الأبعاد. وبذلك نصل إلى المسألة الثانية؛ مسألة تعريف موضوع أصول الفقه.

رابعاً: المسألة الثالثة– تعريف موضوع أصول الفقه

لم ينتبه الشيخ ـ حفظه الله ـ إلى أن تعريفه يؤول في الغاية إلى

حصر الموضوع في المنهج لأن كل الأدلة التي عارض بها الدعوة إلى التجديد مستمدة من تصوراته للمنهج. فإذا كان موضوع أصول الفقه هو استنباط أحكام الله في أفعال خلائقه، أفيصح أن نقصر قابلية العلم للتطوير أو عدم قابليته على ما نتصور عليه طرق الاستنباط، أم إن طبيعة هذا الموضوع تجعل الحكم مرهوناً بالبحث في أحكام الله؛ كيف تكون أحكام الله فعلاً فلا تتحول إلى أحكام المتكلمين باسمها من الوسطاء، أعني ما ستكون فيه طرق الاستنباط مجرد بعده الأداتي؟

أليس من شرط ذلك أن يتقدم البحث في شروط جعل الأحكام غنية عن الوسطاء على كل هم آخر بسبب ما آل إليه أمر التوسط دائماً من تحريف وتوظيف؛ لعل أهم وصف نسقي وصريح له هو ما ركزت عليه سورة آل عمران من تفسير؛ ذروته هي الإشارة إلى تأليه المسيح وعبادة الأنبياء والملائكة؛ أعني نوعي الوسطاء فضلاً عن المتكلمين باسمهما في وظيفة القيام على ما بلغاه؟

فإذا أصبحت الأحكام بحيث تتطلب وسطاء ضرورة ولا تتحقق بشروط فعل إرادة المؤمن الحر فكيف نميز ما يرجع إلى الوسيط وما يرجع إلى الله فيها، فنتجنب تحريف شرع الله الذي يعتبر من المحكمات الغنية عن التأويل؟ ذلك أن الأحكام لو

شابها التشابه لأصبح نفي المؤسسة الكنسية في الإسلام ونسبة العصمة إلى الأمة حصراً فيها بعد وفاة الرسول الخاتم، وتكليفها بالشهادة على العالمين شهادته عليها لأصبح ذلك كله أمراً فاقداً لكل معنى. فإذا كانت الأحكام ضرورية للحياة والتشريع فينبغي أن تكون في متناول الجميع ضرورة ونابعة من فطرتهم؛ أما إذا كانت لتقنين الحكم بها فيما يطرأ من خلاف ونزاعات بين المسلمين فهي عندئذ تكون موضوع اختصاص هو القضاء أو الإفتاء.

وكلاهما يختلف عن التشريع الذي لا يمكن أن يرد إلى بعد صياغته الفنية كما يؤول إليه أمره لو حصرنا مطلوب علم أصول الفقه في فنيات استنباط الأحكام من المصادر وأهملنا ما هو أهم؛ قصدت شروط كون أحكام الله تتحقق بما يتطلبه عملها. فكما أن الطبائع تعمل بأحكام الله الكونية دون وسائط فكذلك الشرائع ينبغي أن تعمل بأحكام الله الأمرية دون وسائط؛ فتكون الإرادة الحرة هي الحامل للحكم بوعيها به نظيراً للطبيعة المضطرة التي هي الحامل للحكم بغريزتها: **يربى المسلم على قيم الإسلام فيصبح معبراً عن إرادته بمقتضى هذه القيم، تبعاً للفطرة السوية والتربية الراشدة، ويكلف أهل الذكر بالمشورة العلمية والصياغة الفنية للحكم لا غير. بذلك وبه فحسب يمكن للإجماع أن يكون مصدراً للتشريع. ولا مصدر غير النص الصريح والإجماع؛لأن الاجتهاد من غير الاجماع يصبح استبداداً بالرأي، ولا يمكن أن يقبل أصلاً لأي حكم.**

وبهذا المعنى فإن المسلم الذي ربي على الإسلام الصحيح غني عن منهج استنباط الأحكام من النصوص عند التعبير عن إرادته في اختيار ما يراه ضرورياً لتنظيم حياته بحسب مبادئ الإسلام وقيمه؛ لأنها في عمومها ومن حيث هي مبادئ التمييز بين الحلال والحرام أحكام بينة إذ هي من المحكم شكلاً **(واضحة التعبير أو نصيته)** ومضموناً **(واضحة المضمون المعبر عنه)**. إنما الحاجة إلى الصيغ الفنية لما يستمد من تشريعات قانونية مصدرها تنزيل هذه الصيغ الفنية على الوقائع في القضاء عندما يحصل خلاف بين المسلمين، أو في الإفتاء عندما يحصل خلاف بين المرء ونفسه: **فيكون العلاج من جنس التشخيص الطبي لتحديد المرض وتعيين الدواء، وهو من مجال فروض الكفاية بخلاف الأول الذي هو من فروض الأعيان.**

مثال ذلك أن كل مسلم يعلم أن الخمر حرام ويعلم الخمر ما هو. وذلك هو معنى الحلال بيّن والحرام بيّن، والدعوة إلى تجنب المتشابهات. ففيها وحدها يحتاج المؤمن للكيماوي ليحلل سائلاً شك في كونه يتضمن خمراً فتردد في شربه، تسليماً بأنه لم يستطع تجنب المتشابه: **فيكون التنزيل هو المشكل وليس القانون العام.** أما إذا لم يشك وكان صادق النية فهو غير آثم حتى لو تبين له فيما بعد أن ذلك السائل فيه خمر لأن الأعمال بالنيات، وليس مطلوباً منا أن نكون كلنا كيمائيين لنتأكد أن ما نشربه خال من الخمر.

وهكذا فبوسعنا أن نقول: إن تحديد الشيخ لفن أصول الفقه على الرغم ما فيه من الصحة التاريخية قد حصره في معنى استعماله الأول عند المسلمين. ولكن لا يمكن له أن يثبت أن الفهم الأول لوظيفة هذا العلم فهم مستوف لكل وظائفه التي تقتضيها طبيعة التشريع؛ أعني الابعاد الخمسة التي أشرنا إليها. فلأصول الفقة وظائف أخرى أهم بكثير من وظيفة استنباط الأحكام من المصادر. إنه مؤصل الأبعاد الخمسة التي أشرنا إليها وبوجهيها المشار إليهما كذلك:

١- مصدر شرعية الشرائع في ذاتها: كيف تكون الأحكام في ملة تقول بختم الوحي وتنفي السلطة الروحية التي تتوسط بين نص الوحي والمؤمن إلا في وظيفة النصيحة والاستشارة الفنية، لأن الولاية على المؤمن حرمها الإسلام بمجرد أن جعل المسؤولية شخصية والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض عين. من دون هذا الشرط يصبح الفهم السني قد أعطى للفقهاء بصورة مدارية ما يشبه ولاية الفقيه ليس في شؤون الحكم فحسب بل في كل أوجه حياة المؤمنين. فكيف نميز عندئذ بين الفهم السني والفهم الشيعي للتشريع؟ أم إن حسم هذه المسألة ليس من شروط تأصيل الفقه المنتسبة إليه لا إلى علم متقدم عليه يمكن أن يكون أصول الدين مثلاً، خاصة ومسألة الإمامة قد استبعدت من أصول الدين في المنظور السني الغالب (**الأشعرية**)؟

٢- ومصدر شرعية المشرعين الذين هم غير مستنبطي الأحكام (**السلطة التشريعية**) لانهم يمثلون المعبرين عن إرادة الأمة في تشريعاتها بمعنييها؛ سواء كانت لاستمداد التشريع مما شرعه الله بالنصوص الصريحة أم لاختيار الفهم المرجح عند تعدد المعاني التي تقبلها المبادئ العامة أو القيم وأخلاق القيمين على السلطة التشريعية أم ـ أخيراً ـ بالإجماع على تشريعات ليس لها مرجع نصي مباشر أو غير مباشر وإنما يقتصر فيها على إجماع الأمة التي نسب إليها الرسول العصمة.

٣- وشروط شرعية تطبيقها على النوازل (**السلطة القضائية والسلطة الإفتائية**): من يحق له أن يقضي أو أن يفتي بتلك التشريعات فنياً ووظيفياً. والمعلوم أن الشروط الفنية هي الأيسر تحديداً لأنها تعود إلى المؤسسات العلمية في تكوين القضاة والمفتين. لكن التعيين الوظيفي في الخطتين يعود كما هو معلوم إلى السلطة الشرعية، وهي في التقاليد الإسلامية برئاسة خليفة المسلمين ذي الشرعية الانتخابية؛ سواء كان ذلك من قبل أهل الحل والعقد أم بالانتخاب الشعبي المباشر الذي كان شبه مستحيل في العصر الإسلامي الأول وأصبح الآن من قبيل الممكن.

٤- وعلمها النظري والتطبيقي (النظريات القانونية العامة والمستقرأة من الممارسة القانونية في القضاء وفي التنظير القانوني):

طبيعة العلوم الغائية والأداتية التي يحتاج إليها علم التشريع المباشر وعلوم شروط الفعل التشريعي، مثل تاريخ التشريع وعلم اجتماعه، والتشريع المقارن، وعلم نفس الجماعة المشرعة، والمشرع لها، وعلاقة التشريع بالتقاليد، والعلاقة بين النظرية والممارسة في التشريعات الخ...

٥- وآخرها وأقلها أهمية منهجية استنباط الأحكام من المصادر، وصوغها في لغة فنية هي لغة الاختصاص والمنهجية المقابلة التي تتعلق باستنباط وصف النوازل حتى نحدد ما يناسبها من النصوص والأحكام: **فذلكما هما معنيا الاجتهاد من النص إلى النص ذهاباً وإياباً عند صوغ التشريعات، ومن النص إلى النازلة ومن النازلة إلى النص عند التنزيل.**

أما إذا قصرنا العلم على هذا البعد الأخير الذي هو أقل الأبعاد أهمية فإن العلم يصبح مجرد مسألة لسانية كما يكاد يصرح بذلك الشيخ الفاضل. فهبنا قبلنا بهذا التحديد المجزوء، وصادرنا على أن علم أصول الفقه هو بالأساس علم تفسير النصوص لاستثمارها الفقهي حصراً للتفسير في أداته اللسانية، فهل يمكن حصر هذا الاستثمار في المعنى البسيط الذي عناه شيخنا؛ أعني مجرد تطبيق قواعد اللغة والمنطق لاستنباط الأحكام وصوغها؟ ينقلنا هذا السؤال إلى مسألة المنهج لنبين أنه حتى لو حصرناه في ماحصره فيه

الشيخ فإنه لا يمكن أن يتصف بالثبات ولا بالثبوت اللذين ينسبهما إليه الشيخ، فضلاً عن الأبعاد الأخرى التي سنشير إليها بسرعة.

خامساً: المسألة الرابعة– تعريف منهج أصول الفقه

قال الشيخ معرفاً المنهج: " **إن قواعد تفسير النصوص في علم أصول الفقه، جزء لا يتجزأ من هذه القواعد العربية ذاتها، تأمل في هذه النماذج: – دلالة اللفظ على المعنى بمنطوقه – دلالة اللفظ على المعنى بمفهومه الموافق – دلالة اللفظ على المعنى بمفهومه المخالف – دلالة اللفظ على المعنى بموجب المقتضى – دلالة اللفظ العام على عموم أفراده – دلالة اللفظ المطلق على فرد غير معين في أفراده – إذا أطلق اللفظ حمل على الفرد الكامل – اللفظ العام يخضع للتخصيص بأي من الألفاظ أو الدلائل المخصصة – اللفظ المطلق يخضع للتقييد بأي من الألفاظ المقيدة – صيغة الأمر تقتضي الطلب الجازم (الوجوب) ما لم يصرفها عن ذلك دليل عارض– صيغة النهي تقتضي الترك الجازم (الحرمة) ما لم يصرفها عن ذلك دليل عارض – الأمر بعد النهي يعود بالمنهي عنه إلى حكمه قبل صدور النهي.. وفيه خلاف – النهي عن الشيء يستلزم الفساد آناً ولا يستلزمه آناً آخر.. وفيه خلاف. تأمل في هذه القواعد، تجد أنها منبثقة من قانون الدلالات العربية الآتية من الوضع العربي القديم، وأن أحداً من المتعاملين باللغة العربية لا يملك أن يغير شيئاً منها بمقتضى رغبته المزاجية أو ما يراه مصلحة اجتماعية**".

فيكون الشيخ بذلك قد جمع أموراً ثلاثة دون تمييز: ١– البعد

اللساني من التفسير ٢- والبعد المنطقي ٣- والبعد الفني في اصطلاح الأصوليين أو في عرفهم لأنه لا ينتج عن البعدين الأولين بذاتهما. ذلك أن صيغة الأمر مثلاً لا تقتضي الوجوب إلا في المصطلح الفقهي لا بمجرد دلالة اللسان أو المنطق. فالصيغة لا توجب لمجرد كونها أمرية؛ بل لأن الفقيه يضمر أمرين: **أن الوصف الحكمي مصدره الأمر (نفياً للتحسين والتقبيح) وأن الأمر واجب الطاعة.** لكن صيغة الأمر في ذاتها قد تصدر عن غير الأمر المطاع وحتى عن الأمر الذي تحرم طاعته (**كأن يأمر بما ينافي طاعة الله**) ولا يلزم عنها الوجوب، فضلاً عن شرط أن يكون المأمور به من المستطاع. وكذلك الشأن بالنسبة إلى النهي فهو لا يوجب الحرمة بذاته بل بطبيعة الناهي وطبيعة المنهي عنه المضمرتين.

لكننا سنحاول الابتعاد عن هذه الدقائق لنشير إشارة سريعة إلى مقومات المنهج محيلين من يريد مزيداً من الشرح إلى ما أسلفنا في الدراسة نفسها:

١- مقوم استخراج الأحكام الموجودة في النص: ويعتمد على آلية لسانية منطقية لا يكفي فيها البعد الدلالي الذي أشار إليه الشيخ، بل لا بد من البعد البراغماتي وكل أبعاد فقه اللغة التي من أهمها تاريخ الدلالات وآليات تحديدها في المعارك الحادثة في منبع المعنى أو الرحم الذي تتولد فيه التشريعات في العمران.

٢- مقوم استخراج الأحكام من النوازل: ويعتمد على آلية وجودية معرفية. فلا يمكن التشريع لما لم ترد فيه إحكام حتى لو قبلنا بفنيات القياس من دون علم بالظاهرات التي سنشرع لها، ومن ثم فإن كل العلوم التي تدرس المواد التي نشرع لافعال البشر المتعلقة بها مشروطة في منهج الأصولي: فلا يمكن للأصولي أن يشرع لمسائل الاقتصاد بمجرد معرفة آليات اللسان، العربي بل لا بد له من معرفة آليات الاقتصاد السياسي والاطلاع على القانون الوضعي المنظم للشركات والبنوك والبورصات، وهذه كلها علوم ذات مناهج لا يكفي فيها المنهج اللساني. لذلك قلنا إنها وجودية معرفية؛ وهي وجودية لأنها تتعلق بمعرفة خصائص موجودات، ومعرفية لأنها تتعلق بفهم علوم معقدة لا يكفي فيها علم العربية.

٣- مقوم التفاعل الأول: أثر المقوم الأول **(اللساني المنطقي)** في المقوم الثاني **(الوجودي المعرفي)** أو التحليل المقاصدي للأحكام: **اللسان والمنطق لتحليل النص وتجاوزه إلى المقاصد.** ذلك أن البحث المقاصدي لا بد أن يكون جامعاً بين التحليل النازل من النص إلى الواقعة أو النازلة التي يبحث لها عن حكم، ومن التحليل الصاعد من النوازل أوالواقعات التي تحتاج إلى الوصف الوجودي قبل الشرعي لكي نعلم مدى قابليتها للتلاؤم مع المقصد من الحكم

الذي نريد إخضاعها له. لكن الأولية في هذه الحالة للتحليل النازل لان المقاصد مستقرأة من مناطات الأحكام وليست مستقرأة من وجود النوازل.

٤- **مقوم التفاعل الثاني:** أثر المقوم الثاني (**الوجودي المعرفي**) في المقوم الأول (**اللساني المنطقي**) أو التأويل الواقعي للأحكام: **الوجود والمعرفة لتأويل النص وتجاوزه إلى الأحداث** (**ومنها أسباب النزول**). كل ما قلنا في الحالة السابقة يصح على هذه الحالة. لكن المقدم الآن هو التحليل الصاعد من الوجود إلى النص. فنحن في هذه الحالة نقلب فنؤول النص في ضوء وصف الظاهرات والواقعات حتى نطور دلالاته فيتقدم علم الفقه. وهذا تقريباً ما يمكن أن يجمع بين كل محاولات التجديد المستندة إلى تغير الاحوال والظروف.

٥- **مقوم الأصل الجامع** لمقومات المنهج السابقة، وله وجها ظهور في التاريخ الفعلي، لأنه هو عين التدافع الدائم في كل عمران بين السعاة إلى تحريف القيم وتحويلها إلى أدوات استبداد وظلم، والمتصدين لهذا السعي بالإصلاح الدائم. فيكون المنهج التشريعي ليس مقصوراً على العملية الفنية لاستخراج الأحكام وصوغ النصوص التشريعية (**القوانين خاصة**)؛ بل هو جار ضمن **عملية سياسية اجتماعية** تحكمها معركة المصالح الدنيوية والمصالح

الأخروية. لذلك كان الأصل الجامع ذا وجهين متلازمين في كل عمران بشري سوي (ولعل أفضل رموز هذا الأصل الأهميةُ التي يوليها علم العمران البشري للقانون الجزائي والجنائي في كل نظام تشريعي وقضائي سوي، وتلك علة اعتبار القرآن القصاص حياة).

١. ٥- **الوجه الأول:** هو أصل كل تحريف للتشريع يمكن أن يحوله إلى مجرد أداة في خدمة الدنيا، ومن ثم إلى تحيل على القيم الحقيقية للشرع الالهي في خدمة الحكام أو المصالح المادية كما تؤكد على ذلك سورة آل عمران. وهو ما يبدو قد غلب على فقه عصور الانحطاط. وليس من المصادفة أن الآية **٢٥٦** من البقرة قدمت على الإيمان بالله الكفر بالطاغوت شرحاً بيناً لبعدي الحصر في الشهادة؛ **فالكفر بالطاغوت مع الإيمان بالله يعنيان "لا" + "إلا" الله.** والطاغوت ليس الأوثان فحسب بل هو هذا التحريف في خدمة الحكام الذين يصبحون آلهة في الدنيا يحكّمون هواهم بدلاً من شرع الله.

٢. ٥- **والوجه الثاني:** هو أصل الإصلاح الدائم للتشريع؛ بالتصدي للتحريف من أجل الحفاظ على القيم الحقيقية للشرع الإلهي. وذلك هو الجهاد في أسمى معانيه؛ **فهو يكون بالعلم والعمل، وبصورة أدق بعلم العمل الذي هو جوهر أصول الفقه عندما يتم بشروطه.**

لكن اعتراضنا على حصر الشيخ المنهج في فن آليات اللسان العربي له وجهان نتجا عن مسألتين محيرتين:

الوجه الأول أن الناطقين بالعربية صاروا اليوم أقل من عشر المسلمين. فإذا سلمنا بأنه لا أحد من الأعشار التسعة الأخرى يمكن أن يجادل في الأحكام النصية؛ سواء كانت قرآنية أو سنية وخاصة في العبادات، فإن تصور بقاء تشريعاتهم خاضعة لفقه اللغة العربية يبدو أمراً ممتنعاً؛ لأنه سيؤدي إلى أن المشرعين عندهم ينبغي أن يكونوا من الناطقين بالعربية، فيصبح تعلم العربية شرطاً في تطبيق أحكام الله، وهذا لم يقله أحد حتى بالنسبة لحفظ القرآن، فضلاً عن أن يقوله لعلم الفقه، ولا أقصد علم تاريخ مرحلة من مراحله عندما كان تشريع كل المسلمين مقصوراً على الفقه؛ فهذا إفقار لشعوب الأمة وقبائلها، وحصر تجاربهم في فقه اللغة العربية، وتحريم كل أدوات نشر الإسلام بين الأمم غير الناطقة بالعربية.

الوجه الثاني حصر فقه اللغة العربية في ماضيها المتقدم على صوغ نظريات اللسان عامة ونظرية الدلالة خاصة عند النحاة العرب، فضلاً عن حصر فنون الفهم والتأويل في العناصر البدائية لفنون التأويل؛ لكأن كل ما حصل في نظرياتها عديم المعنى، أو لكأن اللسان العربي خارج سنن الألسن البشرية فلا يتطور النظر

إلى قواعده بحسب تطور النظريات اللسانية والمنطقية. وسنعود إلى هذا الوجه في المسألتين السادسة والسابعة.

ولما كان المحل لا يسمح بعلاج هذين الوجهين فإننا نحيل على بحث لنا سيصدر عما قريب حول فلسفة الدين ومنهجيات القراءة والفهم. ونكتفي بالقدر السابق خاصة وما سيلي في المسائل التالية سيضفي عليه وضوحاً أكبر.

سادساً: المسألة الخامسة- حجة تاريخ أصول الفقه

لن أقول إلا بعض جمل في المسألة السادسة. فالمعلوم أولاً أن كون أمر من الأمور لم يتغير في الماضي لا يكفي دليلاً على استغنائه عن التغير في المستقبل، فضلاً عن الاستغناء المطلق. والمعلوم ثانياً أن عدم التغير لا يدل على الصحة؛ بل قد يدل على الموت، فضلاً عن المرض. والمعلوم أخيراً أن أصول الفقه قد تغير فعلاً؛ فمر على الأقل بخمس مراحل، إذا لم نقصر الكلام في أصول الفقه المدون بالشكل الفني المعلوم تاريخياً فتكلمنا على القول في نظريات مناهج التشريع عند المسلمين. وحتى لا يجادلنا الشيخ فيتهم الأمانة الاصطلاحية فنلقل: إننا نعني بأصول الفقه أمراً أعم مما قصده هو.

فهو عندنا كل محاولات تأسيس النقلة من النص القرآني

والسنة في عمومهما إلى كيفيات استثمارهما في الفقه نظيراً لاستثمارهما في الكلام وفي غيرهما من الممارسات النظرية أو العلمية الإسلامية، مع كل محاولات استمداد التشريع في ما عدا ما ورد فيه نص من سنن الله في الكون بمقتضى ما توجه إليه قيم الإسلام ومبادئه، و بحسب فهمنا لمنظوره في عصر من عصور تاريخ الأمة: **وذلكما هما مصدرا كل تشريع مشروع عندنا(النص والإجماع) ولا ثالث لهما. بل إننا قد نغالي فنقول: إن المصدر واحد بمعنيين؛ فهو النص الذي وضع أحكاماً أحدها جعل الإجماع مصدراً أو الإجماع الذي وضع أحكاماً جعل النص أهمها.** ولنسم ذلك **علم مصادر التشريع ومناهجه** عند المسلمين؛ حتى نتخلص من المشاحة في الأسماء وحتى لا نتهم بالخلط بين مصطلحين أحدهما نعتبره قد مات والثاني نعتبره البديل منه بفرعين أحدهما يحيي الميت والثاني يضيف إليه المبدأ الذي لو كان فيه لما مات سابقاً.

ولعله من المفيد هنا أن أشير إلى أن الشيخ محق في قوله إن ابن تيميه لم يؤلف في أصول الفقه. ذلك أن كل معنى ثورته تمثل في رفضه تأصيل العقيدة وتأصيل الشريعة بالطريقة الكلامية حصراً إياهما في التفسير الاستثماري للقرآن الكريم والحديث الشريف، بصورة تحول الأمرين إلى المذهبية المستبدة بالتشريع النظري (العقيدة) والتشريع العملي (الشريعة)، ليحررهما من المذهبية

فلا يبقى إلا على المصدرين النصي بقسميه (القرآن والحديث موضوع الاجتهاد والاجماع) والخلقي بقسميه (أصل الاجتهاد والإجماع)، أي أخلاق الأمة وتربيتها).

وهذه هي ـ حسب رأينا ـ مراحل التأصيل التشريعي في التاريخ الإسلامي:

١- مرحلة التأسيس الضمني لأصول الفقه في أعمال الرسول الكريم نفسه، لأن أعماله كانت تحيل إلى نصوص قرآنية بعينها فيفهم المسلمون أنه صلى الله عليه وسلم كان يستخرج الحكم من النص عينياً ودون تصريح بآليات الاستنباط. ولولا ذلك لما فهمنا علة تقديمه بعض الصحابة في التفسير أو في القضاء والإفتاء على غيرهم: **أليس لأنه وجد فيهم بفراسته نباهةً جعلتهم يدركون هذا التأسيس الضمني، وخاصة عندما يستفسرونه فيرد عليهم، ويعلم بطبيعة الأسئلة طبيعة الفهم الذي لهم؟**

٢- مرحلة النقاش بين الصحابة بعد وفاة الرسول وسعيهم إلى اقتراح حلول للنوازل التي ليس فيها نصوص صريحة. فهل يمكن أن نتصور طلبهم لحلول من عندهم لو كانوا وجدوها في النصوص وهل يمكن أن يقولوا **"لا وجود لنصوص صريحة"** من دون عملية استقراء حكموا بعدها بالعدم فانتقلوا من تأسيس الحكم بالنص إلى تأسيسه **بالاجتهاد الإجماعي** بعد المداولة بينهم؟

٣- مرحلة تأصيل الفقة المتقدم على الشافعي. فهذا الفقه قد صار ذا خيارات مذهبية تتعلق بدور المصادر أو بنوع المنهج، ولا يمكن أن يحصل ذلك من غير أن يكون دالاً على محاولات للتأسيس الأصولي. ومهما كانت هذه المحاولات جنينية فإنها تعد تأصيلاً للفقه، وهي في جوهرها محاولات لصوغ المحاولتين السابقتين تحديداً لدور المصادر ولفنيات المنهج ومقوماته.

٤- مرحلة تأصيل الفقه من الرسالة إلى بداية النقد الجذري للفقه أو أصول الفقه ذي النسق العلمي الصريح، وهو النسق الذي بلغ الذروة في الصياغة النهائية لنظرية المقاصد عند الشاطبي.

٥- مرحلتنا الحالية التي يمكن القول إنها قد بدأت مع محاولات النقد الجذري عند ابن تيمية وابن خلدون سعياً منهما إلى نقل أصول الفقه من بعده شبه المقصور على المنهج ـ كما يتبين في تقعيد الرسالة والمقاصد ـ إلى أصول الفقه كما عرفناه في محاولتنا للجواب عن السؤال التشريعي الجوهري الآتي: **كيف يكون التشريع عند المسلمين علاجاً للأبعاد التي ذكرنا في تعليقنا على تعريف موضوع العلم ومنهجه كما نجده عند شيخنا؟**.

ونختم بأهم ملاحظة حول هذه المسألة. فلم اعتبر الشافعي السنة هي **الحكمة** الملازم ذكرها لذكر الكتاب في القرآن الكريم؟ أليس لأن الشافعي الذي ليس أعلمُ منه بلسان العرب يدرك أن

الحكمة هي ثمرة استعمال الحكم؟ أليس لأنه يعلم أن الأنبياء يمدحهم القرآن بقدرتهم على الحكم الذي هو تنزيل الكلي على الجزئي أو ادراك الكلي في الجزئي، وكلاهما شرط الحكمة العملية بالذات والفقه بالتبعية؟ لذلك فهم خير من ينتدب للتبليغ معرفياً (**المعرفة والدعوة**) وللمساعدة في التحقيق الفعلي (**التربية والدولة**) للقيم الدينية السامية في التاريخ الفعلي: **وذلك هو عزم الأمور القرآني**.

ولما كانت السنة هي عين هذا الأمر المضاعف؛ أي **التبليغ والتحقيق**، باتت السنة هي الحكمة المقصودة في القرآن الكريم. وإذن فهي عين **أصول الفقه**؛ لأن دلالة الفقة هي الفهم المبني على مبادئ معرفية وعملية؛ أي الحكم المتروي والمعلل. فيكون الرسول صلى الله عليه وسلم أول مؤصلي الفقه بسنته. وتلك هي علة الأهمية التي يوليها إليها أول المؤصلين النسقيين: **الشافعي في الرسالة**. لذلك كانت السنة مؤلفة من الأبعاد التي أشرنا إليها في مقومات المنهج:

١- ففيها المقوم اللساني ممثلاً بالحديث الشريف الذي هو تفسير لأحكام القرآن يستنبط منها بصورة شبه فنية التنزيل الفقهي على الحدث العيني.

٢- وفيها المقوم الوجودي ممثلاً بالأفعال، التي هي تطبيق لأحكام

القرآن فعلاً لا قولاً، فيكون العمل تفسيراً فعلياً مثلما يكون الحديث تفسيراً قولياً.

٣- وفيها أثر المقوم الوجودي في المقوم اللساني؛ لأن تعليق الرسول على الأحداث حديث تشريعي. ولنسم هذا البعد بسبب وقوع الحديث قياساً على سبب النزول في القرآن.

٤- وفيها أثر المقوم اللساني في المقوم الوجودي أو إقرار لفعل أو لقول، فيصبح الإقرار كأنه وصف فقهي للفعل أو القول المقر لكأنه تصريح بتوافر المناط فيه.

٥- وهي وحدة الكل سلباً وإيجاباً: فهي سلباً نقد إصلاحي دائم لكل الانحرافات الممكنة (نهي عن المنكر)، وهي إيجاباً هداية للصواب من الافعال الممكنة (أمر بالمعروف)

وبذلك يتبين أن أهم أشكال أصول الفقه وأتمها تحقق في مرحلته الأولى التي بقيت ضمنية حتى تكون المعين الذي لا ينضب، لانبعاثاته المتوالية وتشكلاته متزايدة التعقيد: ذلك أن الفقه وأصوله ليست معرفة مجردة يمارسهما المختصون، بل هي عين وجود الأمة يتطابق فيها القول والفعل، والمصدر القولي (النص) والمصدر الفعلي (الوحي المتواصل) في وحدة حية هي التاريخ الحالي الذي يجري خلال تحقق الدعوة والدولة الإسلاميتين. لذلك تبقى هذه المرحلة الأولى المثال الأعلى والغاية الدائمة؛ لأن الرسول لم يكن فيها مجرد مجتهد مثل غيره؛ بل اجتهاده الحاصل بتأييد إلهي لا

يمكن أن يدعي عاقل أن له منه نصيباً أكثر من نصيب التوفيق الإلهي.

ذلك أن معنى الفقه وتأصيله في هذه الحالة المثالية هو "**الوجود الفهم**" الذي يؤول أسرار العلاقة بين القرآن والسنة اللذين هما آيات من القوة الثانية، وثمرات المشيئتين الكونية الطبيعية والأمرية التاريخية اللتين هما آيات من الدرجة الأولى نزولاً من الأولين إلى الثانين وصعوداً من الثانين إلى الأولين في حركة دائبة هي عين الاجتهاد الذي دعينا إلى مواصلته بلا توقف، اجتهاداً هو عين فعل التاريخ بحسب سنن الله. فلا أفهم عندئذ كيف يمكن أن يتهم الشيخ الدعوة إلى التجديد بكونها تقية إذا لم تحصر في المعنى الأول الذي يحصر التجديد فيه؟

سابعاً: المسألة السادسة– هل القراءة المعاصرة والدعوة إلى التجديد مجرد تقية

لست أدري ما الذي جعل شيخنا الجليل يحاكم النوايا فيحصر الدعويين إلى القراءة المعاصرة وإلى التجديد الدعويين اللتين يشطبهما، يحصرهما في مجرد نفض الغبار عن الماضي واحياء جذوة ممارسته دون أن يكون للدعويين أي قابلية لمعان نراها تتحقق في كل مجالات النظر والعمل البشريين. ترى ما الذي يجعل الشيخ يعتبر نسبة العلوم الدينية إلى موضوعاتها مختلفة عن

نسبة العلوم الدنيوية إلى موضوعاتها مع أن الجميع يعلم أن الطبيعة من حيث هي موضوع علم الطبيعة غير علمها. فالموضوع الطبيعي شبه ثابت، لكن نظرياته الطبيعية ذات تاريخ متغير بل وتحصل فيها ثورات تقلبها رأساً على عقب دون أن يعجب أحد من الأمر، بل هي تعد معالم في طريق تلك العلوم، فلم لا يكون الشأن كذلك بالنسبة إلى المعارف الدينية في الحضارات الحية؟ أليس يؤمن الجميع بأن موضوع العلوم الدينية في وجوده المتعين والمجمع عليه (**النص والتجربة الدينية الشخصية والجماعية التي ذروتها حياة تحقق قيم القرآن في التاريخ الفعلي بقيادة المبلغ نفسه**) له من الثبات ما يشبه ثبات الظاهرات الطبيعة أو دون ذلك الثبات بقليل (**بحكم تطور الشأن الإنساني المؤثر في تطور فهمه للشان الديني**) وأن علوم الموضوع الديني متطورة تطور العلوم الطبيعة أو أكثر، وفيها من الثورات ما هو جنيس ثورات العلوم الطبيعية والإنسانية؟

لكننا نحن المسلمين، فضلاً عن عدم وجود العلوم الدنيوية عندنا أو ما يشبه العدم، فإننا قتلنا العلوم الدينية التي كنا فيها سباقين، فجمدناها ظناً أن قدسية الموضوع وثباته وإطلاقه تنتقل ثلاثتها إلى علمه فيصبح قدسياً وثابتاً ومطلقاً مثله. والسلاح المشهر على رأس كل من يحاول أن يجدد العلوم دون المساس بقدسية الموضوع يحول دون الجميع والإبداع الفكري والخلقي

بسبب الخوف من محاكمة نواياهم واتهامهم بمعاداة الدين، في حين أنهم يسعون إلى إحياء علومه كما فعل الإمام أبو حامد. وهم يحاولون ذلك بعدة لم تكن متوفرة للامام الغزالي مع نبوغه في العلوم الصوفية والفلسفية صنفي العلوم التي استمد منها مبادئ الإحياء المضموني (**العلوم الصوفية: الأخلاق وعلم النفس**) والشكلي (**العلوم الفلسفية: المنطق والميتافزيقا**).

ومع ذلك فسأجاري الشيخ وأسلم له بحصر مطلوب التجديد في إحياء الجذوة، وبأنه لا يحاكم نوايا الجميع، بل من بان عليهم قصد الإساءة لقدسية الموضوع بدل إصلاح العلوم وإحيائها حتى لا يتهمني بمحاكمة نواياه. فهل يمكن إحياء الجذوة بمجرد نفض الغبار عن القديم كما يدعونا؟ هل نحن نريد أن نحيي الجذوة فيمن ربي على القديم أو فيمن تعلم بالمناهج الحديثة من شباب الأمة الذي لم يعد أمر خافياً عليه في الحضارة الغربية فبات يعلم المقصود بأصول التشريع وبالعاطفة الدينية، وطبيعة ما كنا غافلين عن فهمه من معاني القرآن الكريم الذي يعتبر التجربة الدينية الشخصية، وصدق الإيمان أمرين لا يؤثران إلا إذا كانا نابعين من الاختيار، مطلق الحرية. فكيف سنحيي جذوة العلوم الدينية الإسلامية في توجهنا إلى هؤلاء بعلوم — **ولنقتصر على العلوم الأدوات** — تجاوزها التاريخ العلمي منذ خمسة قرون؟

كيف يمكن لي أن أُفْهِم شاباً درس علوم اللسانيات الحديثة ما يقوله شيخنا في نظرية الدلالة؟ وكيف يمكن لي أن أفسر له إغفاله المطلق لنظرية التداول ونظريات التأويل بأبعادها الخمسة: **اللساني والتاريخي والنفسي والاجتماعي والوجودي**؟ هل مجرد كون الشيخ يغفل هذه العلوم يخوله القول بأنها غير موجودة، وبأنه بوسعنا أن نتكلم في مناهج أصول الفقه من دون هذه الشروط المنهجية في التعامل مع النصوص، فضلاً عن العلوم المتعلقة بموضوعات التشريعات وبالمجالات التي نشرع لها (**أعني مجال التقويم الذوقي والتقويم الرزقي والتقويم المعرفي والتقويم العملي والتقويم الوجودي**)؟

لن أجيب بل أكتفي بما ورد في البحث، وأترك أي إضافة للقارئ حتى يعلم أن محاكمة النوايا في هذه الحالة علتها عدم الانتباه للمجالات التي توصل إليها العلم في عصرنا واعتبارها وكأنها لا تضيف شيئاً لأصول الفقه، دون أن أنفي أن ما يحذر منه الشيخ محتمل، بل بعضه موجود. لكن لا ينبغي في هذه الحالة اللجوء إلى منطق سد الذرائع: **فاستثناء العلوم الفلسفية بمنطق سد الذرائع هو العلة الرئيسية في تخلف الأمة الإسلامية؛ ليس في مجال علوم الدنيا وحدها بل وكذلك في مجال علوم الدين.**

ثامناً: المسألة السادسة– حجة ثبات قواعد اللسان والمنطق

ماذا يمكن أن يقول المرء إذا سمع أحداً يؤكد أن قواعد العربية لم تتغير، فيستنتج أن علوم اللسان ثابتة وأنه لا يمكن أن نضيف إليها أو أن نجددها: **صار تأخر علوم اللسان العربي حجة**. ولكن هبنا سلمنا بصحة هذه النظرية فهل معاني الفقه وأصوله لغوية خالصة أم هي مواضعات أجمع عليها المختصون في عصرهم لعلاج تصورهم للموضوعات والقضايا وطرق العلاج؟ فإذا وجدنا اليوم أن الفقه نفسه -فضلاً عن تأصيله- أصبح شبه منفي في وطنه، وأصبحت كل مجاري الحياة العمرانية تجري بقوانين ليس فيها للفقه إلا دور التبرير البعدي، أو مجرد الدور السلبي المتمثل في إثبات أن هذه القوانين لا تتعارض مع أحكام الشريعة أفلا يكون ذلك علامة على بلوغ الأزمة ذروتها؟

أليس من الواجب أن نعيد النظر في تأصيل الفقه بصورة تجعله يكون حقاً مصدر التشريع في العمران الإسلامي بالصورة التي كان عليها لما كان التأصيل مستمداً مباشرة من النصوص المتحررة من المواضعات التي تصور البعض أن معانيها محصورة فيها، ومن أخلاق الأمة ممثلة بالاجماع على أمور ليس لها أصل في النص أو على فهم النص؟ أليس كل القانون الوضعي الذي يبرره الفقهاء ليضفوا عليه الشرعية في العالم الإسلامي عامة والوطن العربي خاصة فاقدا لشرط الشرعية الوضعية التي هي الشرعية

الديموقراطية للمشرعين؟ فلم يضفي عليه الفقهاء بالتبرير البعدي الشرعية الدينية التي هي اسمى من الشرعية الوضعية فيكونون بذلك من حيث لا يدرون أو يدرون مؤيدين للاستبداد التشريعي؟

أما القول بأن المنطق هو هو فهذا لا يمكن التعليق عليه. ذلك أن المنطق في وجهه الصوري وفي وجهه التطبيقي أو في استعماله المنهجي في التحليل والتأويل أصبح في علاقته بالمنطق الذي يتكلم عليه الشيخ أشبه بعلاقة الفلك الكوبرنيكي بالفلك البطليموسي: **الموضوع واحد أو يكاد لكن العلاج مختلف تمام الاختلاف**. وطبعاً لا مانع أن يواصل المرء تصور الكون خاضعاً لعلم بطليموس لأنه يتصوره محدوداً في الظاهرات التي تدركه الحواس الغفلة وغير المجهزة بالأجهزة العلمية الحديثة التي مكنت الإنسان من أن ينفذ إلى آفاق السماوات والأراضين.

تاسعاً: المسألة السابعة- نظرية التواصل العجيبة

فإذا خاطب الشيخ المسلمين المطلعين على علوم العصر بهذا المنطق فإنه لا عجب إذا واصل تصور التواصل أمراً يحدده الباث، ولا دور للمتلقي فيه، كما يحاول أن يثبت في تحليلاته كلها. لكني أتساءل عندئذ: كيف يكون العالِمُ في الأصول وهو متلق لخطاب الله ورسوله متأكداً من أن ما فهمه هو المعاني التي

قصدها المتكلم إذا كان مجرد متلق منفعل في عملية التواصل؟ أليس كل متلق لا يفهم قول مخاطبه إلا لأنه يضع نفسه في موضعه لكي يدرك مقاصده التي تكون هي ما كان يكون قد قصده لو كان فعلاً هو الباث لا المتلقي؟ وحتى في حالتنا حيث يكون الباث هو الله جل جلاله فإن المرء يفترض أن الله يصوغ خطابه بصورة تفترض أن يكون مفهوماً من المتلقي بمنطق التناظر بين البث والتلقي: **أي إن الله يخاطبنا بلغتنا؛ ومن ثم فهو يختار خطاباً نفهم منه عند التلقي ما نفهم به غيرنا عند البث.** فالمتلقي لا يفهم من خطاب الباث إلا ما كان يقصده هو لو كان باثاً بدلاً منه بمقتضى قوانين لسانه المستعمل في الخطاب الإلهي.

فلمَ يحق للأجيال الأولى أن تقف هذا الموقف من الخطاب الإلهي، ولا يحق للأجيال الموالية أن تفعل بحسب محددات الفهم التي هي مقومات الوضعية التأويلية في العمران البشري وهي وضعية تتغير خلال التاريخ، ولا مرد للخضوع لشروط التواصل حتى يكون التشريع نافذاً. ولولا ذلك لما كان للإجماع أي حجيةً. فالإجماع صنفان: **١- إجماع يثبت وجود الموضوع أو ينفيه ٢- وإجماع يثبت له محمولاً أو ينفيه عنه.** وكلاهما أساس بعد المعرفة الدينية التاريخية. فمن دون إجماع المسلمين على وقوع غزوات الرسول ليس لنا علم بها موثوق به. ومن دون إجماع

المسلمين على اتصاف هذه الحرب بكذا أو كذا من الصفات يمكن أن تكون مجريات الحرب قابلة لكل الروايات. والأمر نفسه يقال عن السنة والقرآن: **إجماعاً على إثبات وجود حكم فيهما أو نفيه، وإجماعاً على إثبات تأويل لهما صار راجحاً أو على نفيه.**

وهذا من سنن الله التي لن تجد لها تبديلاً أو تحويلاً. فما من جماعة بقادرة على فهم شيء من مقومات وجودها الدنيوي أوالديني من غير هذه الوضعيات التأويلية الإجماعية التي من دونها لا معنى لمنهج أي علم وخاصة للعلم المتعلق بأحكام السلوك التعبدي والتعاملي؛ أعني بأعم قوانين الحياة العامة. فكيف ندعي أن المتلقين للنصين ليس لهم دور في تحديد معاني النصين وهما لا معنى لهما إلا لهم بحسب وضعهم التأويلي في تطورهم التاريخي الدنيوي والديني؟

عاشراً: المسألة الثامنة- نظرية المعرفة والعمل الضرورية لاستئناف الإبداع في العلوم الإسلامية.

وبذلك نصل إلى بيت القصيد. فكل هذه المسائل يعللها أمر جوهري هو الرمز الأساسي لمظاهر تخلف المسلمين: **تخلف نظرية المعرفة والعمل بالقياس إلى ما فرضه القرآن الكريم في مجالي النظر والعمل.** والدليل على هذا التخلف حال المسلمين في مجالات

القوة المادية والقوة الروحية، حيث نراهم فاقدين لشروط الاستخلاف التي تعود بالأساس إلى روافع إرث الأرض لتكون مطية حقيقة للآخرة. فحالنا في علوم الدنيا لا تحتاج إلى تدليل. لكن حالنا في علوم الدين دون حالنا في علوم الدنيا لو كان الشيخ يدري؛ فلا يصدق ما يقال عن تقدم الشرق في الروحانيات وتخلفه في الماديات فحسب، إن تخلفنا في الروحانيات أضعاف تخلفنا في الماديات. وهذا أمر طبيعي لأن الظاهرات الدينية آيات من القوة الثانية بالقياس إلى الظاهرات الطبيعية والتاريخية التي هي آيات من القوة الأولى: **فكيف نتقدم في المشروط إذا تخلفنا في الشرط إذا كانا متلازمين؟**

ولنبدأ بنظرية المعرفة الدينية لنصل إلى نظرية العمل الديني. فهل ما يردده علماء الدين عندنا علم للمجالات التي ينسبون إليها العلم أم هو علم تاريخ إحدى مراحل ذلك العلم بعد أن مات لمجرد كونه لم يعد ذا صلة بموضوعه، أعني في حالتنا لم يعد تشريعاً للعمران الإسلامي بل هو مبرر لتشريع وضعي مستورد؟ ولنثبت ذلك في العلوم الدينية بصنفيها الغائي والأداتي.

فالمعلوم أن علوم الأدوات في المعرفة الدينية تنقسم إلى صنفين كلاهما مضاعف. فأما الصنف الأول فيخص شكل المعرفة

الدينية، أعني العلوم اللسانية التأويلية والعلوم لمنطقية الرياضية. وأما الصنف الثاني فيخص مضمون المعرفة الدينية؛ أعني مناهج العلوم التاريخية والاجتماعية ومناهج العلوم الطبيعية والكونية.

والمعلوم كذلك أن علوم الغايات في المعرفة الدينية تنقسم إلى صنفين كلاهما مضاعف كذلك. فأما الصنف الأول فهو علم الآيات التي من القوة الثانية أو النصوص الدينية تحقيقاً مادياً وتأويلاً معنوياً، ولنطلق عليها اسم علوم خطاب الأمر بمصطلح ابن تيمية. وأما الصنف الثاني فهو علم الآيات التي من القوة الأولى أو الحقائق الكونية تحقيقاً مادياً وتحليلاً معنوياً ولنطلق عليها اسم خطاب الخلق بالمصطلح نفسه.

وبين أننا في هذه العلوم في أدنى درجات السلم المعرفي، حتى إن الزاد العلمي المعمول به في جامعاتنا الدينية لا يتجاوز تاريخ العلوم الإسلامية التي تحققت في القرون الوسطى. فهي علوم لم يضف إليها المسلمون بعد نهاية القرن الخامس ما يستحق الذكر، لانحصار جهد العلماء في تحقيق عملية تنسيق الموقف للأسئلة التأسيسية بزعم استنادها إلى قطعيات، فباتت التنسيقات قاتلة بالمدونات التدريسية وشروحها اللفظية أو التحشيات المتوالية والمتراكبة. والاستثناء الوحيد الذي يستأهل الذكر هو ما أشرنا إليه في البحث، قصدت محاولتي ابن تيمية وابن خلدون النقدية

لإعادة التأسيس الجذري على علوم بعيدة الغور حللنا مدلولاتها في كتاب فلسفة الدين الذي سيظهر قريباً إن شاء الله.

ولنثنِّ نظرية العمل. فهي في الحقيقة الموضوع الرئيسي لعلم الفقه وأصوله. ذلك أن نظرية العمل تعني فلسفياً نظرية الأخلاق والسياسة والقانون يضاف إليها دينياً علاقة هذه الأنشطة البشرية بمصدرها الإلهي أو بدلالتها الروحية بحسب الأديان المنزلة أو الطبيعية. فما حال علم الأخلاق عند المسلمين بل ما حال الأخلاق فضلاً عن علمها؟ وما حال علم السياسة عندهم، بل ما حال السياسة عندهم فضلاً عن علمها؟ وأخيراً ما حال علم القانون عندهم، بل ما حال القانون عندهم فضلاً عن علمه؟ صفر على صفر ! ويكفي ثلاث جمل لئلا نطيل، وحتى لا يكون تعليقنا أطول من النص الذي نعلق عليه.

١- فلا يزال المسلمون يمضغون في الأخلاق فهماً سطحياً لأخلاق نيقوماخوس في نظرية التوسط بين التطرفين مسمين ذلك نظرية الوسطية الإسلامية. وقد أصبحت أخلاق المسلمين في أسفل سافلين كما وصف ابن خلدون كل شعب بات بسبب العسف والقهر فاقداً لمعاني الإنسانية.

٢- ولا يزال المسلمون يتصورون السياسة مجرد الكلام في التنافي بين نظرية المدينة الفاضلة؛ فلسفية كانت أو دينية، ونظرية الاستبداد

الغفل الناتج عن صراع القوى البدائية. وقد أصبحت السياسة عند المسلمين خاضعة للفساد المطلق ونظام المافيات الفاشية.

٣- وأخيراً لا يزال المسلمون يعتبرون القانون سواء أسسوه على أحكام الشريعة أو على أحكام الحق الطبيعي قابلاً لأن يكون ذا شرعية من دون شرط شرعية فعل التشريع؛ أي من غير ديموقراطية تجعل الأمة مصدر التعبير عن الإرادة حتى لو كان القانون مستمداً من أحكام الشريعة. وقد أصبح القانون مسلطاً على الرقاب من فوق، يقر بجرة قلم وينسخ بجرة قلم ولا دور للشعب في الإقرار أو في النسخ.

فاختيار الأمة أن تكون الأحكام الشرعية المستندة إلى الحق الإلهي مصدر قانونها. وذلك هو النصف الثاني من فعل التعبير عن الإرادة، والنصف الأول منه هو رفض الأمة أن تكون الأحكام الوضعية المستندة إلى الحق الطبيعي مصدر قانونها. فيكون التشريع بهذا المعنى- مع كونه شرعياً مستمداً شرعية وجوده الفعلي في التاريخ الفعلي من إرادة الأمة التي هي وحدها المعصومة بمقتضى قول الرسول الكريم. أما كيف تعبر الأمة عن إرادتها فذلك شرطه البحث في مسألتين: **هما حرية التعبير وخيال إبداع المؤسسات المحققة للإرادة.** وذلكما هما أهم بعدي أصول الفقه عندما يكون القصد به نظرية التشريع ذي الشرعية الحقيقية، سواء كانت مستقاة من النص أو مستندة إلى التكليف بالتعبير الحر عن الفطرة السوية. **ذلكما هما المقومان اللذان يهملهما شيخنا الكريم.**

حادي عشر: الخاتمة

وفي ختام القول يكفي أن نؤكد على أن القصد من العمل لا يعلمه إلا الله؛ سواء كان نظرياً أو تطبيقياً. لذلك فكل اتهام للنوايا والحكم على محاولات التجديد في العلوم، وخاصة في العلوم التي موضوعها الاعمال، يمكن إرجاعه إلى أهم أشكال التنكر للدعوة القرآنية للاجتهاد في تدبر آيات الكون الطبيعي والتاريخي من أجل تحقيق شروط الاستخلاف في الأرض. ولما كان الشيخ لم يحدد من يقصد في تهمته للنوايا فإننا لن نحاكم نواياه وسنعتبر الكلام عاماً ومقصوراً عمن يخادع الأمة بالكلام عن الإصلاح وهو يسعى إلى الفساد.

لكن هدفنا من المحاولة هو السعي إلى تحقيق شروط الاستخلاف بتحقيق شروط إرث الأرض العلمية والتقنية في مجال علوم الطبيعة والعمران في الدنيا لتكون مطية حقيقة للآخرة. وأول هذا الشروط أن تكون الأمة مصدر الشرعية بما في ذلك الشرعية المستمدة من كلام الله الذي من أحكامه أن الأمة ذات الفطرة السوية تميل بطبعها لشروط العدل والعمران السوي الذي يحقق قيم القرآن الكريم: **فالأمة هي التي تختار الاحتكام إليها إذا قام العلماء بواجب التربية والتبليغ دون أن يتحولوا إلى سلطة تشريعية بديل منها. والله أعلم.**

تعقيب على مبحث

محاولة في فهم مآزق أصول الفقه بعد بلوغ تأسيسه الأول الغاية

للدكتور أبو يعرب المرزوقي

الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي

بسم الله الرَّحمن الرَّحيم

مقدمة

أعترف أنني لم أفهم الكثير مما قصد إليه الأخ الدكتور أبو يعرب المرزوقي، في هذا البحث الذي كتبه، لا سيما القسم الأول منه، والقسم الأخير الذي جاء بعنوان (محاولة لتأسيس بديل من المذاهب الحالية). وإذا كانت هذه الطريقة في البحث هي الطريقة الفلسفية الفضلى، فإن بوسعي أن أكتشف أن بضاعتي في فهم الفلسفة ضعيفة مزجاة، ولعل من ظننتهم فلاسفة قرأت لهم وفهمت قصودهم، ليسوا من أساطينها ولا من ذوي المكنة فيها.

لذا فسأقف فقط عند الخطوط العريضة التي تبينتها، والنقاط الجزئية التي فهمتها. ومنها ما أؤيده فيها، وفيها ما أستشكله وأتوقف فيه.

أمّا ما قد تضمنته الخطوط العريضة فهو الآتي:

١ً- ما يراه من أن كلاً من ابن خلدون وابن تيمية أحدثا ثورة على المنهجية التي اتبعتها المذاهب الفقهية..

٢ً- إنكاره دوران الشريعة الإسلامية على مقاصد الشارع وهي تتضمن مصالح العباد.

٣ً- ما يراه من أن فقه المذاهب الأربعة سيطرت عليه لوثة الاعتزال والفقه الخارجي..

٤ً- ما يراه من أن (القياس) لدى فقهاء المذاهب ركب متن الشطط، وانطلق سائباً عن ضوابطه وحدوده، من أجل استرضاء الحكام والقادة (الخاصة) ومن أجل الهيمنة على المستضعفين (العامة).

٥ً- ما يراه من أن التشريع السماوي أغلق بابه واستحالت إضافة المزيد عليه، بانقطاع الوحي ووفاة رسول الله ﷺ. ومن ثم فإن سلطة التشريع عادت إلى الأمة!..

٦ً- ما يراه بناء على ذلك كله ضرورة تأسيس قواعد جديدة

للفقه، بدلاً من قواعده المعروفة بعلم أصول الفقه، وبدلاً من المذاهب الفقهية المنبثقة عنه.

وأما النقاط الجزئية التي فهمتها فأحسب أن الحديث سيكون عنها عند مجيء مناسبتها، في أثناء مناقشاتنا لهذه الخطوط العريضة وبالله التوفيق.

١- هل تضمنت مقدمة ابن خلدون ثورة على المذاهب الفقهية من خلال اتهامها بصناعة الاستبداد وأهله؟

افتتح الدكتور المرزوقي بحثه بنص لابن خلدون يحذر فيه من العسف والقهر، ويكشف عن الكثير من نتائجهما كالكذب والخبث والمكر والخديعة وفساد المعاني الإنسانية.. ولقد أعجبت بافتتاحيته هذه التي تنحي باللائمة على سياسة القهر والعسف وما ينبثق عنهما من نتائج.. على الرغم من أنني لم أدرك علاقة ما بين هذا النص وحديثه التالي عن مآزق علم أصول الفقه.

ولكن سرعان ما تحول إعجابي إلى تعجب واستغراب، عندما علمت من بعد، أنه إنما أسقط هذا الكلام على أئمة المذاهب و (الأولياء) الذين يقدمون للأمة ((تشريع وحي فاسد متواصل..)) **((بما يعني اغتصاباً للتشريع المنزل، أساسه التكذيب الضمني بختم الوحي أو إلى ما يشبه القول بتشريع وضع فاسد متواصل بشكل من الأشكال عن طريق الفقهاء والسلاطين، وضعاً يتنكر بغطاء ديني..))!! (ص٢٢).**

ومصدر استغرابي وتعجبي:

أولاً: إسقاط تلك الافتتاحية من كلام ابن خلدون على أئمة المذاهب ومن سماهم: الأولياء، إذ إن اتهامه لهم باغتصاب التشريع عن طريق تكذيبهم الضمني بختم النبوة، وبالنتائج الفاسدة المترتبة على ذلك، ليس إلا جزءاً من شرحه وتحليله للثورة التي ينسبها إلى ابن خلدون وابن تيمية على ما كانوا ضالعين فيه من الفساد (والعياذ بالله).

ثانياً: لم نجد لدى رجوعنا إلى تاريخ التشريع الإسلامي عامة، وإلى نشأة المذاهب الفقهية خاصة، سواء منها المذاهب الأربعة المدونة والمذاهب الفقهية الأخرى، ما يبرر نعتهم بهذا الذي اختلقه الدكتور المرزوقي في حقهم من اغتصاب التشريع.. والتكذيب الضمني بختم النبوة والوحي، والعكوف على اختلاق تشريع فاسد.. والدوران في ذلك على خدمة السلاطين. وها أنا ذا أفصل القول في كلا هاتين التهمتين العجيبتين.

أعود إلى (أولاً) فأقول: إن ابن خلدون تحدث طويلاً ومفصلاً عن العمران وأطواره الاجتماعية، وعن نشأة الممالك والحضارات، وعن مقومات رسوخها وبقائها، وعوامل فسادها وشيخوختها، وتحدث طويلاً عن الترف والبذخ والاستبداد، وأثر ذلك كله في التعجيل بالقضاء على الممالك والحضارات.. وتحدث عن العصبية المحمودة

ودورها الإيجابي المحمود في الإبقاء على الملك، كما تحدث عن العصبية المذمومة ودورها في تعجيل القضاء عليه، وأكد أن للحضارات أعماراً كأعمار الناس، ولكنه اختلف في هذا عن (شبنجلر) بما أكده من أن الأخلاق الفاضلة التي تتغذى من الدين الحق، نطيل في أعمارها ويضرب أمثلة لذلك، كما بيَّن أن الأخلاق المرذولة المتولدة من الترف والاستبداد، تعجل نهايتها، ويضرب أمثلة لذلك.. وابن خلدون يعدُّ بحق - كما قرر كافة علماء الاجتماع - المتبصر الأول بأمراض المجتمعات وأدوائها، والناقد الأول لتاريخ المجتمعات منذ نشأتها - ولا أحب استعمال كلمة (ثائر) فهي مصطلح حديث وأظن أنه لا يروق لابن خلدون وأخلاقياته.

ولكن ابن خلدون لم يعرج في شيء من هذا النقد كله، وفي شيء من حديثه عن الاستبداد وما يترتب عليه من فساد المجتمعات والأخلاق، على أي من أئمة المذاهب الفقهية، أو المذاهب الأصولية، أو أئمة التفسير أو الحديث، أو على أي من الخلفاء في عصر الخلفاء الأول، أو الملوك الذين آل الأمر إليهم، إلى عصر الرشيد وأبنائه. بل كان لسانه عنهم جميعاً لسان ثناء وحمد مع التنبيه بأنهم لم يكونوا معصومين، حتى الأيام التي عصفت فيها رياح الفتنة مهتاجة مهيجة ما بين علي وعائشة وعلي ومعاوية، أنصف في حديثه عنها الأطراف كلها، وأكد أن كلاً

منهم كان مجتهداً في حكمه وقراره، لا يبتغي إلا الحق والزلفى من الله عز وجل.

وإليك الآن نماذج من التناقض الحاد بين كلام ابن خلدون عن أئمة المذاهب الفقهية، وفي مقدمتهم مالك وأحمد رضي الله عنهما، وكلام الدكتور المرزوقي عنهم.

يقول ابن خلدون: ((وسند الطريقة الحجازية بعد السلف، الإمام مالك عالم المدينة رضي الله عنه، ثم أصحابه مثل الإمام محمد بن إدريس الشافعي والإمام أحمد بن حنبل وأمثالهم. وكان علم الشريعة في مبدأ هذا الأمر نقلاً صرفاً شمّر لها السلف وتحروا الصحيح حتى أكملوها، وكَتبَ مالك الموطأ، أودعه أصول الأحكام من الصحيح المتفق عليه ورتبه على أبواب الفقه)). (ص ٢١٥ طبعة بولاق).

في حين يقول الدكتور المرزوقي عن ظاهرة ما يسميه التسامح في قبول نصوص السنة ما كان منها غثّاً أو سميناً: ((.. برغم الرَّد على الصورة الصريحة والحدّ من التشريع الوضعي الذي من المفروض أن ينتج عنها، لكنها في الحقيقة لم تتخلص من الوضع، بل نقلته إلى أساس التشريع، قصدت وضع الأسس نفسها التي هي استصحاب حال متنكر. إذ الوضع في الحديث مثلاً ليس إلا ترجمة عن التقاليد السائدة، وهذا هو الغالب على المذهبين:

المالكي والحنبلي، باختلاف كمي لا كيفي، ولا يختلف الحال هنا عنه هناك، لأن وضع الأحاديث والخرافة التاريخية، كلاهما تعبير عن الرأي العام الغفل، واستصحاب للحال وتقليد للموجود بتبرير شرعي يخفي الوضع المتنكر)) ص٣٥.

ويقول الدكتور المرزوقي مؤكداً خدمة المذاهب الفقهية لسياسة الحكام والسلاطين، عن طريق فتح الذرائع أمامهم وسدّها على العامة والمستضعفين: ((الصورة الثانية: القياس بتعليل الأحكام إلى حدّ التسيب المطلق في غايته التي تتجاوز التعليل المعين إلى التعليل بالمقاصد عامة. ومنها يستمد الفقيه الذي بات المشرِّعَ الفعلي تشريعاً وضعياً بالضرورة، لكونه تحديداً لوسائل تحقيق المقاصد إما إيجاباً بفتح الذرائع (للأقوياء) أو سلباً بسدِّها (على الضعفاء) وهذا هو الحلّ الغالب على المذهبين الشافعي والحنبلي باختلاف كمي لا كيفي. وهنا أيضاً يصبح الرأي الفاسد أو المعرفة الغفل بما يسمونه مقاصد وعللاً، الأساس الوحيد لسلطان الفقهاء على العامة، لخدمة الخاصة)) ص٣٦ و ٣٧.

* * *

أما ابن خلدون فيقول تحت عنوان (فصل في أن القائمين بأمر الدين.. لا تعظم ثرواتهم في الغالب):

((.. وهم أيضاً لشرف بضائعهم أعزة على الخلق وعند نفوسهم، فلا يخضعون لأهل الجاه حتى ينالوا منه حظاً يستدرّون به الرزق، بل ولا تفرغ أوقاتهم لذلك، لما هم فيه من الشغل بهذه البضائع الشريفة، المشتملة على أعمال الفكر والبدن، ولا يسعهم ابتذال أنفسهم لأهل الدنيا لشرف صنائعهم، فهم بمعزل عن ذلك)) ص١٩٢ طبعة بولاق.

ويقول في مكان آخر، تحت عنوان: (فصل في أن العلماء أبعد من السياسة ومذاهبها):

((والسبب في ذلك أنهم معتادون على النظر الفكري والغوص على المعاني وانتزاعها من المحسوسات وتجريدها في الذهن، أموراً كلية عامة، ليحكم عليها بأمر العموم لا بخصوص مادة ولا شخص.. ويطبقون من بعد ذلك الكليَّ على الخارجيات، وأيضاً يقيسون الأمور على مشبهاتها وأمثالها بما اعتادوه من القياس الفقهي، فلا تزال أحكامهم وأنظارهم كلها في الذهن، كالأحكام الشرعية فإنها فروع عما في المحفوظ من أدلة الكتاب والسنة، فهي تتطلب موافقة الخارج لها، عكس الأنظار في العلوم الأخرى التي تتطلب في صحتها مطابقتها لما في الخارج)) ص٢٧٩.

وقد تتبعت ما كتبه ابن خلدون في التعريف بعلوم الدين كعلم الحديث والفقه وأصول الفقه، فلم أجد في ذلك كله إلا نقيض ما

يتهم الدكتور المرزوقي به الفقهاء من الوضع في الحديث، والعكوف على التشريع الوضعي تحت غطاء التشريع السماوي، ومصانعة السلاطين والحكام في اجتهاداتهم الفقهية كالأقيسة وسدّ الذرائع وغيرها!! وأنظرُ إلى فرق ما بين السبيلين فلا أُراني إلا أمام ما قاله الشاعر:

سارت مشرقة وسرت مغرباً شتان بين مشرِّق ومغرِّب

على أني لا أحاكم الدكتور المرزوقي في هذا إلى ابن خلدون، لا سلباً ولا إيجاباً، ولكني أرى ضرورة المقارنة بين هذين القرارين المتناقضين نظراً إلى أن الدكتور المرزوقي يؤكد أكثر من مرة في بحثه أنه يترجم من خلال بحثه هذا ثورة كل من ابن خلدون وابن تيمية على الفقهاء والأصوليين، مع ملاحظة أنني أتحدث الآن عن ابن خلدون.

والآن، فلنضرب صفحاً عن ابن خلدون وتحليلاته وأقواله، مفترضين أن للمرزوقي أدلته التاريخية على هذه الأحكام العجيبة القاسية التي يوردها على الأصوليين والفقهاء.

لقد عدت إلى المصادر والموسوعات التي تؤخذ منها وقائع تاريخ التشريع المتعلقة بالفقه ومذاهبه والأصوليين ومذاهبهم، فلم أعثر في شيء من ذلك على ما يدل أنهم كانوا ينسجون للناس تشريعاً وضعياً من سدى ولحمة الأحاديث الباطلة التي يضعونها،

أو أنهم كانوا يخدمون بذلك أصحاب السلطان والملك، اللهم إلا أن تكون مراجعُ الدكتور المرزوقي، ذلك الفريقَ المعروف بافتئاته على الإسلام من حيث هو، من أمثال (شاخت) و (غولدزيهر).

والعجيب حقاً أن الباحث سامحه الله لم يضعنا أمام مثال واحد يبرهن به على دعوى لا أشك في أنها عريضة جداً وخطيرة جداً.

٢ً- هل تضمنت مجموعة أعمال ابن تيمية ما يدلُّ على هذا الذي فاجأنا به الدكتور المرزوقي؟

من المعلوم أن جلّ الكتابات العلمية لابن تيمية رحمه الله جمعت فيما سمي بفتاوى ابن تيمية، باستثناء مؤلفات أخرى له ذات وحدة موضوعية أفردت مستقلة بالإخراج والطبع. ولسنا نعلم إلى الآن أن له من بين هذه المؤلَفات مؤلفاً مستقلاً في علم أصول الفقه.

غير أن الذين جمعوا بحوثه وفتاواه، فكانت سبعة وثلاثين مجلداً، أفردوا مجلدين منه في الحديث عن أصول الفقه، وإنما كان حديثه فيهما عن بعض المسائل أو القواعد الأصولية، التي وقع فيها البحث والنقاش، استُفْتِيَ بشأنها فأجاب عنها.

ولقد عدت إليها، وأتيت عليها فلم أجد في شيء مما قرأت ثورة على هذا الفن وأهله.. لم أجد أي اتهام لهم بالعكوف على

إنشاء التشريعات الوضعية تحت غطاء من الأحاديث الموضوعة.. ولم أجد في كلامه أي اتهام لهم أو لبعضهم بمداهنة السلاطين (الخاصة) والجور على العوام (العامة)، بل الذي قرأته في هذين الجزأين نقيض هذه الاتهامات تماماً؛ دافع عنهم، ونوَّه بجليل خدماتهم لحديث رسول الله ﷺ ورعاية ضوابطه، وأكَّد أنهم جميعاً مجزيون باجتهاداتهم، إذ إنهم ما بين مصيب ينال من الله أجرين، ومخطئ ينال أجراً واحداً، ذكر ذلك وأفاض في الثناء عليهم تحت عنوان: (رفع الملام عن الأئمة الأعلام) وهو اسم كتيِّب له جمع فيه الكثير من مزايا أئمة الشريعة الإسلامية وعلماء المسلمين إلى عصره.

حتى التصوف الذي قال عنه الدكتور المرزوقي: ((.. إنه يجمع بين الخرافتين فيتطابق مع الجبروت السياسي - بحجة أمر الله الغالب - سوء فهم للقضاء والقدر)) رفع ابن تيمية رحمه الله من شأنه، عندما يكون منضبطاً بالكتاب والسنة، وقد فصل القول في ذلك وأفاض فيه في المجلد العاشر من فتاويه، وهو بعنوان: (علم السلوك). ولم يذكر فيه أسماء أئمتهم الذين عرفوا بالاستقامة والسير في طريق الرشد إلى الله عز وجل، إلا بقدر كبير من التبجيل والتقدير، فهو لا يذكر اسم الشيخ عبد القادر الجيلاني أو أبي يزيد البسطامي مثلاً إلا ويتبعه بقول: ((قدس الله روحه)).

ومن الواضح أن المنحرفين عن نهج السلف رضوان الله عليهم في هذا السلوك، من أدعياء التصوف، آفة في حق أنفسهم وليسوا آفة لهذه النخبة الصالحة من عباد الله تعالى، ومن هذا المنطلق، وبدافع من الغيرة على هذه النخبة، نبَّه ابن تيمية رحمه الله إلى أصحاب الزغل والشطط وحذَّر من اتباع نهجهم والانخداع بشقاشقهم.

وهذا ما سلكه ابن تيمية رحمه الله في الفصل المطول الذي عقده للتعريف بالتصوف، فقد أكد أنه النهج الذي كان عليه أصحاب رسول الله كلهم، فلما اتسعت الفتوحات وانفتحت أبواب الدنيا ومشتهياتها على المسلمين واتسعت الطرق معبَّدةً إلى اللهو والترف، كثرت الفئات والجماعات التي انجذبت إليها وركنت إلى مشتهياتها وأهوائها، فتميزت عنهم هذه النخبة التي بقيت على ما كان عليه أصحاب رسول الله ﷺ من الزهد في الدنيا وإفراغ القلب من عوائق السير إلى الله وسلوك سبل مرضاته..

ثم بيَّن رحمه الله أن التصوف حال تصَّاعد بالنفس في سلّم المقامات، وليس علماً يحشا به الذهن، وتتجمل به الألسن.. ولقد أعلى رحمه الله من شأن هذه النخبة وحذَّر من الخوض فيها بقالة السوء حتى بالنسبة إلى من روي عنهم الوقوع في الشطح، عندما تعتريهم الأحوال التي تغيبهم عن موازين الشرع. فإن لازموا

الشطح المخالف للشرع في كل الأحوال كان الشرع حجة عليهم، وسرى عليهم حكمه، كما سرى حكمه ونفذ في حق الحلاج، وكان في مقدمة من أفتى في حقه بذلك الجنيد البغدادي قدس الله روحه، وهو من أبرز أئمة هذا السلوك.

إذن فإن من الوضوح بمكان أن الدكتور أبا يعرب، اصطنع لنفسه هذا الموقف العجيب من أئمة الشريعة الإسلامية وفقهاء المذاهب من الانتقاص والاتهام لهم والتشنيع عليهم والحكم عليهم بصفات نعلم إلى هذه الساعة أنهم بريئون منها. ثم إنه اصطنع من كل من هذين الإمامين الجليلين: ابن خلدون وابن تيمية شاهدين له على ذلك، بل وجعل منهما ثائرين على أولئك الأئمة، في حين أننا لم نجدهما - في كل ما كتبناه عنهم - إلا شاهدَيْن لهم على استقامتهم وترفعهم عن حظوظ الدنيا وعما في أيدي الملوك والسلاطين، على أن العصمة عن الأخطاء إنما هي لله وحده ثم للرسل والأنبياء.

عد إلى ما كتبه ابن خلدون عن علم الفقه ومذاهبه، وإلى ما كتبه ابن تيمية في كتابه (رفع الملام عن الأئمة الأعلام)، من تقدير وتبجيل لأئمة المذاهب، وتنويه بعظيم جهودهم وشدة استقامتهم، ثم تأمل فيما ينقله المرزوقي عنهما من نقيض ذلك. فهو يقول:

((إن من غاص في أعمال ابن تيمية وابن خلدون ينتهي ضرورة إلى أن الأول لا يمكن أن يكون حنبلياً وأن الثاني لا يمكن أن

يكون مالكياً، على الرغم من نسبهما الرسمي الذي هـو كذلـك. فكلاهما في الحقيقة لا يصـح وصـف منظـوره بالانتسـاب إلى أي مذهب من المذاهب الأربعة المعلومة، إذ هما قد أحدثا ثـورة علـى مبادئها الأربعة من حيث ما فيهـا مـن نزعـة ظاهريـة وباطنيـة (؟) عند الالتفات إلى الماضي، وما فيهما من نزعـة أصلانيـة وعلمانيـة عند الاشرئباب إلى المستقبل (؟) في عملهما الثوري..)) ص٥٢.

والعجب الذي لا ينتهي أن الدكتور المرزوقي لم يكلف نفسـه بذكر أيّ نص لكل من الإمامين، يجلّي فيـه دلائـل ثورتهمـا علـى المذاهب الأربعة!!..

وأعجب من ذلك بكثير أنه نقل عن ابن خلدون نصاً يتحـدث فيه عن عسف المماليك والخدم عندما يصطنعهم الملوك والسلاطين لمصالحهم، وعن الأخلاق التي تنبثق من ذلك العسف وأثرها علـى المجتمع، واتخذ من هذا النص دليلاً على فساد الفقهاء وثـورة ابـن خلدون عليهم!!.. (ص٩٠) فما علاقة المماليك والخدم الذين قـد يكون فيهم رعاع القوم بالفقهاء وأئمة المذاهب؟؟!..

٣- إنكار دوران الشريعة الإسلامية على مقاصد الشارع

يقول الدكتور المرزوقي: ((فنظرية المقاصد هي غاية هذا المنزلق الموسع والمضيق تحكمياً لشرع الله بالاستناد إلى وهم حصر المـواد الشـرعية بتصنيـف مناطـات الأحكـام أو العلـل تحـت مسـمى

المقاصد..)) ص٥٩، ويقول مستشكلاً ومنكراً: ((والغريب أن الفكر الأشعري الذي نفى شرطي القول بالمقاصد في العقيدة، هو الذي وضع نظرية المقاصد في الشريعة. فكيف نفهم هذه المفارقة؟)) ص٧٠ تعليقاً. ويقول: ((نظرية المقاصد الشرعية غير مشروعة لا عقلاً ولا نقلاً، وهي ضارة عقلاً ونقلاً..)) ص٩٢، ويقول: ((القول بعلم المقاصد يفترض التفسير الغائي للظاهرات الكونية العلمية والتاريخية الخلقية. والقول بالتفسير الغائي يُعد المدخل الأساسي لكل إلحاد..)) ص٩٥.

إذن فربط الشريعة الإسلامية بمقاصد الله في عباده غير مشروع لا عقلاً ولا نقلاً بنظر الدكتور المرزوقي، بل إنه السبيل الأوحد إلى الإلحاد أيضاً!..

ونحن نبدأ فنقول: المقاصد جمع مقصد. والمقصد والقصد طلب الشيء والتوجه بالإرادة إليه، فقولنا: قَصَدَه وأَمَّهُ، بمعنى واحد. وإذن، فمقاصد الشارع من شرعه تعني متطلباته ومراداته بها من عباده. ويتبين لك من هذا أن قصد الشيء والقصد إليه يتضمن معنى إرادته دائماً، ثم إنه قد يتضمن أيضاً معنى الرضا.

وفي كتاب الله تعالى نصوص كثيرة تثبت أن لله تعالى مقاصد، أي مطالب ومرادات، تتضمنها الشرائع التي ألزم بها عباده، وتؤكد أنها جميعاً ترعى خيرهم ومصالحهم. ألا ترى إلى قوله عز

وجل: ﴿وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّماءِ ماءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ وَيُذْهِبَ عَنْكُمْ رِجْزَ الشَّيْطانِ وَلِيَرْبِطَ عَلَى قُلُوبِكُمْ وَيُثَبِّتَ بِهِ الأَقْدامَ﴾ [الأنفال: ١١/٨]. وإلى قوله عز وجل: ﴿يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذا دَعاكُمْ لِما يُحْيِيكُمْ﴾ [الأنفال: ٨/٢٤]. وإلى قوله عز وجل: ﴿ما أَفاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتامَى وَالْمَساكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِياءِ مِنْكُمْ﴾ [الحشر: ٥٩/٧]. وإلى قوله سبحانه وتعالى: ﴿لا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِنْ نَجْواهُمْ إِلاّ مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلاحٍ بَيْنَ النّاسِ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ ابْتِغاءَ مَرْضاةِ اللَّهِ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْراً عَظِيماً﴾ [النساء: ٤/١١٤].

ففي هذه الآيات تصريح بمطالب الشارع ومقاصده (مراداته) مما شرع لعباده من مبادئ وأحكام، كطهارة الجسم والثوب، وكانتثار الكتلة المالية بين المستحقين كي لا تغدو مع الزمن حِكْراً لفئة دون أخرى، وكتطلع الشارع إلى السعي لكل ما فيه صلاح المجتمع الإنساني، وكالحياة السعيدة الرغيدة التي تضمنها الاستجابة لأوامر الله وشرائعه.. وجماع ذلك كله قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِيناً﴾ [المائدة: ٥/٣]، فما النعمة التي يذكر الله بها عباده، بين منتين يمتنُّ بهما عليهم: إتمام الدين الذي شرعه لهم،

ورضاه لهم بالاستقامة عليه واتباع نهجه؟ وهل هي إلا صلاح المعاش والمعاد المنوط بالمقاصد التي ينطوي عليها دينه وشرعه؟

من أجل هذا كان تعريف الدين الحق هو التعريف الذي لا أعلم خلافاً فيه، وهو ((شرع إلهي لذوي العقول السليمة لما فيه صلاحهم في معاشهم ومعادهم)).

والآن.. وقد عرفت معنى القصد والمقصد والمطلب من الشيء في اللغة، ما الذي يترتب على القول بنفي المقاصد الربانية من الشريعة الإسلامية؟ من الوضوح بمكان أن الذي يترتب على ذلك نفي مراد الله بما أمر به وشرعه لعباده. أي إنه أحلَّ البيع وحرَّم الرِّبا وشرع الأنكحة والميراث والنفقات والحدود، دون أن يكون له أي قصد، أي مطلب، أي مراد، في هذا الذي شرعه!.. وهل العبث الذي يتنزه الله عز وجل عنه إلا هذا؟

لعلك تحاول أن تنفي كلاً من المراد والمقصد الرباني في الشريعة، والعبث أيضاً في حق الله عز وجل، بطريقة فلسفية سنأتي عليها إن شاء الله. إذن فقل لي كيف السبيل إلى إلغاء المقاصد الإلهية البارزة في هذه الآيات:

﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧/٢١]، أليست الرحمة المودعة في شرع الله الذي بعث به رسوله مقصداً ومراداً له؟

﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسانِ وَإِيتاءِ ذِي الْقُرْبى وَيَنْهى عَنِ الْفَحْشاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالبَغْيِ﴾ [النحل: ١٦/٩٠]، أليس العدل والإحسان وإيتاء ذي القربى (وهو ما ينطوي عليه الشرع) من مقاصد الشارع ومراداته. وقد روي عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه قال عن هذه الآية: إنها أجمع آية في القرآن للخير والشر. ولو لم يكن فيه غير هذه الآية لكفت في كونه تبياناً لكل شيء وهدى.

﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الأَماناتِ إِلَى أَهْلِها وَإِذا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ [النساء: ٤/٥٨]، أليس أمر الله بالعدل في الحكم (بقطع النظر عن صوره وجزئياته الكثيرة) داخلاً في مراداته فيما شرع من أحكام وأنزله من نصوص؟ وهل مرادات الله فيما شرع إلا مقاصده؟

﴿وَمِنَ النّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَياةِ الدُّنْيا وَيُشْهِدُ اللَّهَ عَلَى ما فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصامِ (*) وَإِذا تَوَلَّى سَعَى فِي الأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيها وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لا يُحِبُّ الْفَسادَ﴾ [البقرة: ٢/٢٠٤-٢٠٥].

فهل كراهية الله للفساد وإهلاك الحرث والنسل إلا ترجمان محبته لحماية الصلاح والعمل على إقامته في الأرض؟

وهل قوله: ﴿وَاللَّهُ لا يُحِبُّ الْفَسادَ﴾ إلا تأكيد لهذا الحب؟ وقد علمت أن المحبوب مراد ومقصود ومطلوب مع زيادة الحب والرضا.

* * *

ونظراً إلى أن الدكتور أبا يعرب، يجعل من نفسه في هذا البحث ترجمان الثورة التي ينسبها إلى كل من ابن خلدون وابن تيمية رحمهما الله، على الفقهاء والأصوليين وأئمة المذاهب، وعلى فقه المقاصد والأقيسة التي حيكت للسير بها في ركاب الحكام والسلاطين، فقد عدت إلى ما كتبه كل من هذين الإمامين الجليلين في القياس والمقاصد، فلم أعثر فيما كتباه على أي تصريح أو تلميح يتضمن أو يدل على إنكار انطواء الشريعة الإسلامية على المقاصد الإلهية منها. بل رأيت كلاً منهما يؤكد مشروعية القياس ويؤكد مكانته بين مصادر الشريعة، ورأيت كلاً منهما يدير فقه القياس على ما يستبينه المجتهد من مقاصد الشارع التي تتراءى في النص المنزل. ورأيت كلاً منهما يوضح أن (الوصف المناسب) للحكم يتدرج في مراتب متفاوتة بين التأثير والملاءمة والشبه وما دون ذلك مما سأتناوله بالشرح والتفصيل إن شاء الله.

* * *

أما الإشكال المنطقي المنبثق في ذهن الدكتور أبي يعرب من جراء القول بدوران الشريعة الإسلامية على المقاصد (والمقاصد هنا

ليست إلا مصالح العباد) فأحسب فيما قرأت وفهمت أنهما إشكالان اثنان:

الإشكال الأول: أن القول بالمقاصد يستلزم القول بأن أحكام الله تعالى سائرة وراء مصالح العباد، فتكون الأسبقية التاريخية أو الزمنية إذن للمصالح على أحكام الله. مع أن الثابت يقيناً فيما أجمع عليه علماء العقيدة أن الصلاح والفساد في الأفعال والأشياء ثمرتان لأحكام الله تعالى، فالأسبقية الزمنية لأحكامه، لا لظاهرة المصالح والمفاسد.

والجواب: أن ما به تتم مصالح العباد فيما يتراءى لنا، من معاملات وأنكحة وعمران وغير ذلك، ليس سبباً ذاتياً للمصالح، بل هو لا يعدو أن يكون سبباً (جعلياً) جعله الله كذلك، بأن ربط بينه وبين الأحكام التي أمر بها برباط التأثير، بل هو لا يعدو أن يكون علامة مجردة وضعها الله تدل على ما نحسب أنه نتيجة وسبب له، كما يقرره جميع علماء العقيدة الإسلامية.

فاكتساب الرزق الذي يبدو لنا أنه سبب لتحقيق كثير من المصالح، ليس إلا مجرد أمر وضعه الله بإزاء طائفة من حاجات الناس، وربط بينهما برباط الاقتران، ليسخر الناس السابق منهما للاحق، ولو شاء الله لما عقد بينهما أي صلة أو تناسب.. والشأن في هذا المثال هو الشأن في غيره كالزراعة للاستثمار والدراسة لتحصيل العلم والأكل للشبع والتناكح للتلذذ والتكاثر..

فكل ذلك ليس في أصله إلا أموراً متناثرة شتى. ولكن الفاطر الحكيم أراد أن يدع هذا العالم على نظام من السببية المنبئة عن وجود مسبب ألا وهو الله، فنظم هذه الأشياء المنثورة في سلك من التلازم والسببية الجعلية، وأقام بين عباده الشرائع المنسجمة معها. يقول الشاطبي رحمه الله: ((وإذا كان الشارع قد شرع الحكم لمصلحة ما فهو الواضع لها مصلحة، وإلا فكان يمكن عقلاً ألا تكون كذلك، إذ الأشياء كلها بالنسبة إلى وضعها الأول متساوية))[١].

إذن فلا أسبقية للمصالح على أحكام الله، ولا أسبقية لأحكام الله على ما قد قضاه بربط الأشياء بعضها ببعض برباط السببية، بل كل ذلك قضاء مبرم في علمه وحكمه تعالى من الأزل.

الإشكال الثاني: ما استشكله الدكتور المرزوقي من أن علماء المسلمين نفوا العلة الغائية عن الله في علوم العقيدة، ثم عادوا فأثبتوها ونسبوها إليه في علم أصول الفقه عندما نسبوا إليه المقاصد من تشريعاته لعباده.

ولكي يستبين الجواب عن هذا الإشكال الثاني، لابدّ أن نعرف العلة الغائية أولاً، ثم نبين تنزه الله عنها ثانياً، ثم نبين استقلالية القول بالمقاصد في الشريعة الإسلامية عن العلة الغائية ثالثاً.

---

(١) الشاطبي، الموافقات: ٣١٥/٢.

أما العلة الغائية فهي المطلب المستكن رغبةً في النفس بحيث يدفع صاحبه إلى سلوك الأسباب التي تحيل هذا المطلب الخفي في النفس إلى حقيقة ماثلة في الخارج. فالعلة الغائية مطلب نفسي في بادئ الأمر، ثم تصبح حقيقة ماثلة للعيان في النهاية، وواسطة ما بينهما هي الأسباب المادية. مثاله رغبة الشاب في أن يصبح طبيباً، تدفعه هذه الرغبة إلى اتخاذ الأسباب المادية لذلك، من الانتساب إلى كلية الطب والعكوف على دراسة علومه، وإذا بتلك الرغبة تتحول فيما بعد إلى حقيقة.

إن من الواضح إذن أن العلة الغائية مظهر لعجز الإنسان عن تحقيق مطالبه مباشرة دون وساطة أسباب. ولو أتيح له أن يحقق آماله النفسية دون وساطة أو معين، لقفز إليها وحققها مباشرة لنفسه. إذن فالله عز وجل منزَّه عن العلة الغائية في كافة أفعاله وأحكامه، إذ هو الخالق لكل شيء، وهو الذي أعطى كل شيء بعد خَلْقِه له فاعليته ووظيفته. وصدق الله القائل عن ذاته: ﴿أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ [طه: ٢٠/٥٠].

فهذا ما يقرره علماء العقيدة الإسلامية عند الحديث عن صفات الكمال الثابتة لله عز وجل، حتى المعتزلة الذين يقولون بثبوت صفات الحسن العقلي الذاتي والقبح العقلي الذاتي في الأشياء، يعودون فيؤكدون أن الله هو خالق القوى والقُدَرِ في

الأشياء.. وإن كان في هذا من التهافت مع كلامهم الأول والتشاكس معه ما فيه.

بقي أن نبين استقلالية القول بالمقاصد في الشريعة الإسلامية، وانفصاله، عن هذه المسألة التي أتينا على بيانها، وهي العلة الغائية وتنزه الله تعالى عن نسبتها إليه. فنقول:

إن قول علماء المسلمين في علم أصول الفقه: أحكام الله مشروعة لمصالح العباد (وهي مقاصد الشارع) وقولهم في علم الكلام: ((أفعال الله لا تعلل بالعلل الغائية)) غير واردين على مراد واحد لهم بالعلة. فالعلة التي يتحدثون عنها في علم الكلام هي العلة العقلية الغائية التي سبق الحديث عنها، وهي التي يتحدث فيها الفلاسفة. وقصارى همّ علماء العقيدة الإسلامية عند حديثهم عن هذه العلة، إبعاد التعليل الفلسفي عن أن يتسرب إلى أفعال الله وخلقه، في أذهان المسلمين.

أما قولهم في علم أصول الفقه بدوران أحكام الشريعة الإسلامية على المقاصد التي هي مصالح العباد، فقد علمت مما سبق بيانه في الجواب عن الإشكال الأول، أن الله هو الذي خلق الأشياء كلها وأقام علاقة ما بينها، فجعل بعضها سبيلاً إلى ما جعله الله مصالح للعباد، وجعل بعضها سبيلاً إلى ما جعله الله شرّاً للعباد. وأمر باتباع ما جعله مصالح لهم، ونهاهم عما جعله

مصدر شرّ لهم.. إذن فليس في هذا البحث الفقهي أو الأصولي ما يمكن أن يسمى علة عقلية سواء كانت مادية أو غائية.. والترتيب هنا اعتباري، وليس بينهما أي فارق زمني، بل الكل بقضاء أزلي من الله عز وجل.

ولكن للمستشكل أن يقول: فلماذا أدرج الأصوليون هذه المقاصد أو المصالح في سلك التعليل، وصنفوها في درجات متفاوتة من القوة، كالعلة المؤثرة والملائمة والمناسبة وما دون ذلك؟

والجواب: أن تسمية المقاصد أو المصالح عللاً إنما هو مصطلح فقهي بعيد كل البعد عن المصطلح الفلسفي للكلمة، وإنما مرادهم بإطلاق هذا المصطلح بيان أن الله أقام هذا الوصف علامة على تعلق حكم ملائم له بالمكلف، كدخول وقت الظهر وكونه علامة على وجوب الصلاة فيه، وكجعل السرقة علامة على وجوب ضمان المسروق وإقامة الحدّ على السارق، وكجعل الشراب المسكر علامة على حرمة شربه.. ولاحظ أن التلاؤم بين الوصف والحكم ليس موجباً للعلية العقلية، وإنما هو تناسق بخلق الله عز وجل.

أما تصنيف العلة في درجات متفاوتة في القوة، فالأمر في ذلك عائد إلى النص، فالوصف الذي نص الشارع على عليته للحكم يسمى علة مؤثرة، وهي أعلى درجات العلية الشرعية، والوصف

الذي أجرى الشارع الحكم بمقتضاه طرداً وعكساً دون أن ينص على عليته للحكم يسمى علة ملائمة، وهذا الوصف يقف من حيث العلية في الدرجة الثانية.. يليه الوصف الذي اقترن الحكم به طرداً وعكساً دون ظهور للمناسبة بينهما.. وهكذا. وسأفصل القول في هذا فيما بعد إن شاء الله، عند الرَّد على دعوى وقوع الفقهاء في التسيب الشرعي باسم القياس.

بقي إشكال آخر طرحه الدكتور المرزوقي على القول بدوران الشريعة الإسلامية على المقاصد وهي كما علمنا مصالح العباد. فقد قال: إن حاجة الإنسان إلى هذه المصالح إنما توجد بعد خلقه، ومن العبث أن يقال: إن الله خلق الإنسان كي يحتاج إلى توفير مصالحه، فيوفرها الله له!!..

والجواب: أن مقاصد الشارع جل جلاله منوطة بشرعه الذي أنزله على عباده وليست منوطة بخلقه لهم.. شاء أن يخلقهم وأن يجعلهم خلفاء في الأرض عنه في إقامة موازين عدله من خلال ممارسة عبوديتهم له بالسلوك والاختيار، كما قد خلقهم عبيداً له بالقهر والاضطرار.. فلما خلقهم، متعهم بمقومات الحياة الرغيدة عن طريق نظامه التكويني بما سخره لهم من المكونات، وعن طريق نظامه التكليفي بما كلفهم به من الشرائع والتعاليم. فليس في الأمر إذن أي إشكال.

٤ً- دعوى أن فقه المذاهب الأربعة سيطرت عليه لوثة الاعتزال والفكر الخارجي

وهذه هي الأخرى من الأعاجيب التي لم أقع في أي مما كتبه القدماء والمحدثون، إلا في هذا البحث الذي أذهلتني تخيلاته العجيبة.. إن كنت قد سمعت، فعجبت، عن ظلال تراها العين المجردة دون أن تبصر شاخصاً لها، فاعلم أنك لن ترى هذه الظلال إلا في هذا البحث الذي قرأته ولا تزال عيناي تكذبان ما قد أبصرتاه. يقول:

((فالاعتزال سيطر على أغلبية التشيع، **وأغلبية التسنن**، في مجال تحريك التاريخ النظري للحضارة الإسلامية من خلال الجدل مع الفكر الفلسفي النظري لصوغ العقيدة وأصولها، **ومع الفكر النقلي لاستنباطها من النصوص**. وذلك لأن الاعتزال أصبح منذ استقرار المدارس الكلامية غالباً في نظرية النظر على التشيع (البهشمية) (؟) **وعلى التسنن (الأشعرية)** على حدّ سواء)) ص٢٥.

((ولما كان الفقه وأصوله تابعين للنظر تبعية غير مباشرة.. فقد كان لابدَّ أن يخضعا لهاتين السيطرتين النظرية والعملية، للفرقتين الهامشيتين (الاعتزال والخروج) على الفرقتين الغالبتين (التسنن والتشيع)..)) ص٢٥.

ويقول: ((فظاهرياً يبدو الاعتزال ممثلاً للبحث العقلي من أجل

الفهم الصارم للعقيدة، والاجتهاد (يقصد الاجتهاد الفقهي) كما يبدو الخروج ممثلاً للعمل القتالي من أجل التضييق الصارم للعقيدة والجهاد)) ص٢٧.

ومثل هذا الكلام مكرر في البحث.

لا يهمني الوقوف عند هذه الظلال التي يرسمها الكاتب الفاضل بقلمه كما يشاء.. ولكني أبحث بمقتضى ما يمليه المنطق والضرورة عن الأصل الذي امتدت له هذه الظلال فلا أجد من ذلك شيئاً!..

نشأ الاعتزال في عصر التابعين، وعرفت هويته الفكرية بأصوله الخمسة، ودافع أئمته عنها بحججهم الفلسفية التي اقتبسوها من الفلسفة اليونانية قبل أن يتقنوها ويهضموها.. كان علماء التفسير في هذه الفترة يعكفون على دراسة القرآن وعلومه، وكان علماء الحديث منصرفين إلى علم الحديث دراية ورواية، وكان أئمة المذاهب الفقهية منشغلين ببحوثهم الفقهية، أي فكان الكل معرضين عن هياج المعتزلة والدعوة إلى شبههم وأصولهم الفكرية..

ففي تلك الظروف الحرجة قيض الله من الإمام أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، نصيراً لأهل السنة والجماعة، فتاب عن الاعتزال وقام بنصرة السنة وقمع البدعة والرَّد على أوهام

المعتزلة بحججهم الفلسفية نفسها، فأقبل إليه المحدثون ورجال التفسير وأئمة المذاهب الفقهية ينتصرون له ويشدون من أزره، وقد كانوا قبل ذلك منصرفين عن الخوض في شقاشق المعتزلة - كما قلت - إلى دراسة ما هم بصدده من علوم الرواية والحديث والتفسير والفقه.. وقد خمدت أفكار المعتزلة وتراجع هياجهم الجدلي من جراء ذلك، حتى إذا تولى المأمون واستقرت له الخلافة، أخذ يشايع المعتزلة ويقربهم ويحمل الناس ما استطاع على أفكارهم، ولكن جماعات المسلمين من أهل السنة والجماعة، وفي مقدمتهم الفقهاء، وقفوا في وجه الأفكار الاعتزالية ونصيرها المأمون، وتاريخ المحنة التي صمد لها الإمام أحمد، وأصحاب الإمام الشافعي وفي مقدمتهم الإمام البويطي، وكثير من الفقهاء، معروف ومقروء يعرفه القاصي عن العلم والداني.. ودام الأمر على ذلك مدة خلافة المعتصم والواثِق، إلى أن جاء المتوكل فرفع المحنة وألجم أفواه المعتزلة، وسدَّ في وجههم منافذ السعي إلى الفتنة والانتصار للنفس، ولعل المتوكل لم يكن له ما يحمد عليه أكثر من هذا العمل الذي قام به.

وهكذا سادت ثم بادت أفكار المعتزلة، وكان أئمة المذاهب الفقهية مضرب المثل في تسفيهها والرَّد عليها وتحمُّل أعتى أنواع العذاب في سبيل ذلك.. فاعجب بعد هذا لمن يعرض عن هذا

الواقع المعروف في ألف باء التاريخ، ثم يعبر عن الشيء بنقيضه، ويرسم الظل بحديثه كما يهوى دون أن يلتفت إلى الشاخص الذي لا وجود له.

ومع ذلك فلنفرض أن الخيال الذي يرسمه الدكتور أبو يعرب موجود، إذن فلنبحث عن مكان وجوده، وقد كان بوسعه أن يكفينا مؤونة البحث لو أنه قرن كلامه النظري المتعالي بالشواهد والأمثلة الموجودة على الأرض.

الأصول الاعتقادية التي تميز بها المعتزلة خمسة كما هو معلوم:

- التوحيد، ولهم فهم متميز له جعلهم ينفون عن الله صفات المعاني من علم وسمع وبصر وقدرة وإرادة.. إلخ.

- العدل، ولهم فهم متميز له جعلهم يعتقدون بأن الله ليس هو الذي يخلق أفعال العباد، وبأنه لا يأمرهم بما لا يريد.. إلخ.

- الوعد والوعيد، ولهم فهم متميز لهما جعلهم يجزمون بأن الله لا يغفر لمرتكب الكبيرة إلا بالتوبة.. إلخ.

- المنزلة بين المنزلتين: ومعناه عندهم أن الفاسق الذي مات على فسقه ليس كافراً ولا مؤمناً، بل هو في منزلة بين منزلتيهما.

- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذا أصل سلوكي أكثر من أن يكون اعتقادياً، ولا ينطوي على خلاف ذي أهمية مع الجمهور.

والآن لابدَّ أن نسأل الباحث (وقد ادعى أن الفكر الاعتزالي سيطر على الاجتهادات الفقهية لأئمة المذاهب الفقهية): من هم الفقهاء السنيون (أي أهل السنة والجماعة) الذين سرت إليهم لوثة هذه الأصول الخمسة كما فهمها المعتزلة أو لوثة واحد منها، فنادوا أو تأثروا بها؟.. وأين هي آثار ذلك في اجتهاداتهم الفقهية؟ وكيف يصح أن يصمد الفقهاء أمام محنة المأمون، لوقوفهم في وجه الزغل الاعتزالي، ثم يكون صمودهم ووقوفهم هذا مظهراً لخضوعهم لهذه الأصول الاعتزالية الخمسة وسيطرتها عليهم؟!..

ثم إنك يا أخي الباحث تتخذ من كل من الإمامين الجليلين ابن خلدون وابن تيمية، إماماً لك فيما تتهم أئمة المذاهب الفقهية به، وتؤكد وتكرر بأنهما ثائران على هؤلاء الأئمة لهذه اللوثة التي استسلموا لها. وقد أتعبت نفسي بالعود إلى ما كتبه ابن خلدون عن الفرق وعن المعتزلة خاصة، وعن علم الفقه وتاريخ المذاهب الفقهية فلم أقع إلا على نقيض ما اتهمته به. ولقد عدت إلى ما كتبه ابن تيمية رحمه الله أيضاً في أحاديثه عن الاعتقاد والفرق، ثم في أحاديثه، في مناسبات شتى، عن الفقهاء وأئمة الفقه والأصول، فلم أقع على شيء من مظاهر هذه الثورة، وكيف يثور على من أطال في الثناء عليهم والتنويه بجهودهم واجتهاداتهم المبرورة في كتابه الذي أفرده لذلك تحت عنوان (رفع الملام عن الأئمة الأعلام)؟!..

وهذا الذي أوضحته عن المعتزلة وموقف أئمة الفقه والأصول من أفكارهم، يصدق على الخوارج وموقف هؤلاء الأئمة من غلوهم وشططهم.. ومن المعلوم أن أخطر ما وقعوا فيه من الغلو والشطط هو قولهم بكفر المسلم بارتكاب معصية ما صغيرة أو كبيرة، حتى ولو انزلق إليها بدافع اجتهادي، ولذلك كفَّروا علياً رضي الله عنه بالتحكيم، على الرغم من أنه إنما قبله اجتهاداً، ولو عددنا ذلك معصية فهي صغيرة وليست كبيرة. فهذا دليل على أنهم يكفرون المسلم بأي ذنب اقترفه (انظر الفَرق بين الفِرَق للبغدادي: ص١١٧).

فَمَن الذين سفهوا أفكارهم وفضحوا جهلهم وكشفوا عن رعوناتهم إلا أئمة المذاهب الفقهية وأصحابهم وأتباعهم؟ وهل في الفقهاء من لا يعلم أن جمهور المذاهب الفقهية متفقون على أن الجهاد القتالي إنما شرعه الله لدرء الحرابة، لا لإجبار الناس على الإسلام.. وهل في علماء العقيدة من لا يعلم أن المذهب الحق الذي اتفق عليه أهل السنة والجماعة أن المسلم لا يجوز الحكم بتكفيره مهما تكاثرت أدلة كفره إذا كان هناك احتمال واحد لبقاء إسلامه؟..

لقد أتعبت نفسي وعدت إلى تاريخ التشريع ونشأة المذاهب، وإلى تتبع مواقف أئمة المذاهب الفقهية من فقه الخوارج، فلم أجد

إلى هذه الساعة إلا ما يبرئ هؤلاء الأئمة من هذه اللصيقة التي عمد الباحث فألصقها زوراً بهم!!..

هذا عن الوهم المتخيَّل المتعلق بسيطرة الفكر الاعتزالي والخارجي على أئمة الفقه وأصوله.

أما عن تأثير الفكر الاعتزالي على علماء العقيدة الإسلامية، فنقول في كلمة مختصرة جامعة: لم يكن لعلماء العقيدة خوض في الفلسفة ومصطلحاتها، وإنما كانوا يأخذون مباشرة من القرآن والسنة، وكان لهم غنى بذلك. فلما اهتاج هائج الفكر الاعتزالي، مدافعاً عن نفسه بسلاح الفلسفة الذي كان المعتزلة حديثي عهد باستعماله، وتخلى الإمام الأشعري عن أفكاره الاعتزالية بعد أن كان متمرساً بالأدلة المنطقية والفلسفية التي كان المعتزلة يجادلون بها، انحاز إلى صف أهل السنة والجماعة، وراح يفند أفكار المعتزلة وينتصر للحق الذي ترك رسول الله ﷺ عليه أصحابه، بأدلتهم المنطقية والفلسفية نفسها، فانتشرت من جراء ذلك طريقة المعتزلة في الجدل في صفوف علماء العقيدة من أهل السنة والجماعة، ونشأ متكاملاً بالتدريج منذ ذلك اليوم ما يسمى بعلم الكلام، الذي غدا سلاحاً في يد أهل السنة والجماعة ينافحون به عن الحق الذي جاء به كتاب الله وبينته سنة رسول الله ﷺ. وقد عرف ابن خلدون علم الكلام بأنه: ((علم يتضمن الحجاج عن العقائد

الإيمانية بالأدلة العقلية، والرَّدّ على المبتدعة المنحرفين في الاعتقاد عن مذهب السلف وأهل السنة)) وأقول:

- أمّا أن جمهوراً كبيراً من علماء العقيدة من أصحاب مالك والشافعي وأبي حنيفة، رأوا أن علم الكلام بهذا المعنى الذي عرفه به ابن خلدون فريضة كفائية للدفاع به عن حقائق العقيدة الإسلامية، فهو حق وثابت، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب كما هو معلوم. وهو بهذا المعنى منهج وطريق إلى الحق.

وأمّا أن هذا الجمهور قد استسلم لأفكار الاعتزال وخضع لأي من أصوله الخمسة السابق ذكرها، فذلك ما يكذبه التاريخ في أوضح مقروآته المعروفة لمن درس شيئاً من تاريخ نشأة علم الكلام ومنهج علماء العقيدة من أهل السنة والجماعة. ويشهد له ابن خلدون من خلال التعريف الذي عرف به علم الكلام.

وأقول بهذه المناسبة: إن علم الكلام اليوم (من حيث هو منهج وأسلوب) في حدود الحاجة الماسة إلى التصدي لأسباب الزيغ وموجباته الحديثة، مما يُحلَّى بأردية المنطق والعلم في الظاهر، من أشرف ما يجب على المسلمين الاشتغال به والانصراف إليه. وهو ضمن حدود الحاجة إليه داخل في صميم المنهج القرآني الذي يأمر بمحاورة الآخرين ومجادلتهم.

على أن هذا العلم لا تزيد فائدته على كنس الوساوس الفكرية، وطرد الشبهات العقلية التي يخيَّل إلى من وقع في شراكها أنها حقائق ثابتة. أما تنمية اليقين بالله في القلب فعلاجه اتباع شيء آخر من وراء هذا العلم، وهو الاستمرار في السعي إلى تزكية النفس من أوضارها، عن طريق الإكثار من ذكر الله في الغدو والآصال، والإكثار من تلاوة القرآن بتدبر، وربط العبادات السلوكية بالعبودية التي هي حال يصطبغ بها العابد، وتطهير اللقمة، والابتعاد جهد الاستطاعة عن ظلمات المعاصي والآثام.

٥ً- دعوى أن القياس لدى فقهاء المذاهب ركب متن الشطط وانطلق سائباً عن حدوده، من أجل استرضاء السلاطين والهيمنة على المستضعفين!!..

يقول الأستاذ المرزوقي: ((الصورة الثانية المواربة: القياس بتعليل الأحكام إلى حدِّ التسيب المطلق في غايته، التي تتجاوز التعليل المعين إلى التعليل بالمقاصد عامة، ومنها يستمدّ الفقيه الذي بات المشرِّعَ الفعليَّ تشريعاً وضعياً..)) ص٣٦.

ويقول: ((لكن فقه المقاصد أصبح عند المقاصديين **بديلاً عن القياس** (!!) على العلل المعنية بمعنيين: ١- في القياس المرسل من دون أساس عيني من نصوص الشرع.. ٢- وفي التشريع فيما لا نصَّ فيه، اكتفاء فيه بالمقاصد من دون المحددات الأخرى..)) ص٩٩ و ١٠٠.

ألا ترى إلى هذا الاتهام الكبير والخطير!.. إنه هو الآخر يساق سوقاً ثم يلصق بالفقهاء وعلماء الأصول دون عرض أي مصداق لذلك. إنني أفضل أن أصدق ولا أكذب.. ولكني عندما أصدق، أجدني مضطراً إلى البحث عن الوقائع التي تجسد هذا الاتهام الذي كنت أودُّ تصديقه لو أمكن. ومرة أخرى لابدَّ أن أقول: أليس الشاخص هو المتبوع، وظله تابع له؟ ولقد رسم الباحث الظل كما أحبّ، فأين هو الشاخص كما هو في الواقع؟!..

ها أنا ذا أتولّى عن الباحث عرض الوقائع، كما هي في مصادرها الأصولية والفقهية، وليس عليه إلا أن يطابق بين الظل الذي يرسمه كما يحب والشاخص الذي هو واقع وموجود من قبل.. أي ليس على الباحث إلاّ أن يبرز لنا مظاهر التسيب، ومظاهر الفكر المقاصدي الذي غدا عند الأصوليين والفقهاء بديلاً عن القياس.

سأضع الباحث وسائر القراء أمام ما يسميه علماء أصول الفقه بدرجات الوصف المناسب من حيث الاعتبار وعدمه. قاصداً بذلك إتمام الرحلة الفكرية الافتراضية التي بدأها الباحث ثم لم يتمّها.. إذ رسم لنا الغطاء كما أحب دون أن يقرنه بالوعاء كما هو.. فها أنا ذا أتمم رحلته الافتراضية هذه، بوضع الوعاء كما هو، أمام الغطاء الذي رسمه كما أحب، فإن طابق الغطاءُ الوعاءَ فهنيئاً للباحث بنجاحه فيما افترض، وإن لم يطابق الأول الثاني بل كان بينهما من

التخالف ما يبلغ درجة التناقض، فلست أنا ولا الواقعْ هو الملام، وإنما الملام هو الافتراض الغريب الميتّم والمفصول عن مصداقه.

إن المجتهد الأصولي يبدأ بحثه في الوصف، عندما يتخيل أنه وصف مناسب، أي يصلح أن يكون علة شرعية لحكم معين، بحيث يترتب على اعتباره علةً له تحقيقُ مصلحة أو دفعُ مفسدة، مما يدخل في مقاصد الشارع.

غير أن ما خيَّله إليه رأيُه لا يكفي في صحة بناء الحكم الشرعي. ولذا لابدَّ من البحث عن أدلة اعتبار الشارع له، حتى لا يأتي الأخذ به وبناء الحكم عليه سائباً مشتطاً (كما يفترض الباحث). ولذا فلا بد عند البحث والنظر من أن يكون ذلك الوصف داخلاً ضمن واحدة من الدرجات التالية[١]:

الدرجة الأولى: أن يظهر للمجتهد أن الشارع قد ألغى ذلك الوصف عن الاعتبار، وذلك بجريان الحكم الشرعي على خلافه. فحكم مثل هذا الوصف السقوط، وعدم صحة بناء الأحكام عليه، مهما وافق رأي المجتهد وهواه. مثال ذلك ما أفتى به أحد تلامذة الإمام مالك (تائهاً عن هذا الحكم) في حق بعض ملوك

---

(١) آثرنا أن ننطلق من أدنى الدرجات وأضعفها، لا العكس. كي يتجلى للقارئ من الخطوة الأولى في هذه الرحلة تسامي الاجتهاد المقاصدي في علم أصول الفقه عن الشطط والتسيب.

المغاربة - وقد جامع في نهار رمضان - من وجوب صوم شهرين متتابعين عليه، مؤكداً له أنه لا يجزئه سواه. إذ خيل إلى المفتي أن المقصود من الكفارة مجرد الزجر، ومن شأن المَلِكِ ألا ينزجر بالإعتاق، لسهولة ذلك عليه؛ للغنى الذي يتمتع به. ولكن تبيّن له من بعدُ أن الشرع لم يعتبر خصوصية الصوم للكفارة، دون إعتاق الرقبة، في حق أحد من الناس، فعُلم أن الوصف الذي تخيله سبباً للحكم، وهو مجرد الزجر، ملغى من اعتبار الشارع.

الدرجة الثانية: ألا يثبت إلغاء الشارع لهذا الوصف، ولكن لم يثبت أيضاً اعتباره له في أي من الأحكام. وذلك بأن لم يثبت حكم شرعي في القرآن والسنة على خلاف ذلك الوصف ولا على وفقه.. إن على الباحث الأصولي هنا أن يمعن النظر في جنس الوصف الذي رآه مناسباً للحكم، وفي جنس ذلك الحكم، ثم أن يمعن النظر فيما قد يكون بين هذين الجنسين من علاقة في نظر الشارع. فإن تبين له أن الشارع قد قضى بأن يكون جنس ذلك الوصف مؤثراً في جنس الحكم الملائم له في نظر المجتهد، أو بأن يكون أحد الجنسين مؤثراً في نوع الآخر، فإن هذا الوصف المناسب في نظر المجتهد يتقوى أثره بهذا الاعتبار، ومن ثم فإنه يصلح لبناء الحكم المناسب عليه، نظراً لثبوت تأثير جنسه في جنس حكمه أو في نوعه أو العكس، بنص من القرآن أو السنة.

مثال هذا الوصف افتقار الدولة إلى تكثير الجند لسدّ الثغور وحماية الأوطان التي تتسع أقطارها، وقد خلا بيت المال من القدر اللازم لسدِّ هذه الحاجة، فهذا الوصف مناسب في نظر المجتهد لأن يفرض الإمام على الأغنياء ما يصلح حال الدولة ويفي بهذه الحاجة الطارئة، غير أنه لم يثبت شرعاً - أي عن طريق النص - اعتبار هذا الوصف بخصوصه علةً لهذا الحكم بخصوصه لا بالنص ولا بالإجماع، ولم نجد أن حكماً شرعياً جرى في القرآن أو السنة على وفقه.. ومن المعلوم أن الجنس الذي تندرج تحته المصلحة المنبثقة عن هذا الوصف هو مطلق الخطر الذي يحيق بالدولة الإسلامية، إذ تندرج تحته أنواع مختلفة منها وقوع الدولة في فقر مالي.. ومن المعلوم أن جنس الحكم المذكور هو مطلق الجهاد في سبيل الله، إذ يندرج تحته أنواع مختلفة منها الجهاد ببذل المال. ولا ريب أن الخطر الذي يتهدد المسلمين قد اعتبره الشارع مؤثراً في جنس الجهاد، بل اعتبره مؤثراً في النوع المالي منه أيضاً، بدليل قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾ [الحجرات: ٤٩/١٥].

ولا ريب أن الوصف المناسب يتقوى تأثيره في الحكم بهذا الاعتبار. ومن ثم كان هذا الوصف مناطاً للحكم الشرعي المناسب له عند جمهور العلماء. وهو ما يسمى بالمصالح المرسلة.

فهي مرسلة من حيث تأثير خصوص الوصف بخصوص الحكم، ولكنها مرعية ومعتبرة من حيث تأثير جنس الوصف في جنس الحكم بنص من الشارع.

الدرجة الثالثة: ألا يكون الشارع قد تعرض لاعتبار الوصف مؤثراً في الحكم الذي يناسبه كما لم يتعرض لإلغائه، بنص من القرآن أو السنة، ولكن ثبت حكم شرعي، بنص أو إجماع، على وفق هذا الوصف دون أن يوجد نص أو إجماع على علّية الوصف لذلك الحكم، وهذا يوحي بأن ذلك الوصف المناسب للحكم الذي أناطه الشارع به ربما كان هو العلة الشرعية له. وهذا النوع من الوصف يدخل، من درجات العلة القياسية، فيما يسمى بالعلة الملائمة، وهي علة مقبولة عند الجمهور في القياس بموجبها.

مثاله حكم القصر في السفر، فإنه ملائم لوصف المشقة الداعية إلى التخفيف.. ومثاله أيضاً حكم عدة الطلاق فإنه ملائم لوصف جهالة ما في الرحم الداعي إلى التريث للاستبراء..

الدرجة الرابعة: أن يكون الحكم الشرعي لم يأت على وفق الوصف المناسب له فقط، بل ثبتت عليته لذلك الحكم أيضاً بالنص أو الإجماع. وعندئذ يسمى هذا الوصف المناسب **علة مؤثرة**، والمراد بالتأثير أن الشارع نصَّ على عليته للحكم وليس له أي معنى فلسفي وراء ذلك.

ثم إن هذا التأثير يُغْني في هذه الحال عن الملاءمة، وإن كانت هي وحدها تستقل كما قلنا في إفادة العلية. ذلك لأن فائدة الملاءمة إنما هي للاستئناس بها لمعرفة علة الحكم. وإذ قد ثبتت هذه العلية بنص الشارع عليها أو إجماع المسلمين عليها، فذلك وحده كاف للاعتبار والقياس ولله إن شاء أن ينيط أحكامه بما لا مناسبة بينها وبينه من الصفات، فيما يبدو لنا.

مثال هذا الوصف، وصف الصغر بالنسبة إلى الحكم بالولاية على الصغير. فقد ثبت بنص القرآن وبإجماع المسلمين علية ذلك الوصف لهذا الحكم.. ومثاله أيضاً السرقة بالنسبة إلى قطع اليد، فإن الحكم على المشتق، وهو ((السارق)) ينبئ بعلية ما منه الاشتقاق.. ومثاله أيضاً حاجة الجماعة القادمين من سفر إلى لحوم الأضاحي، بالنسبة إلى الحكم بحرمة ادخار لحومها، ومثاله أيضاً منع أن يكون المال حِكْراً في يد الأغنياء فقط، بالنسبة إلى حكم الفيء.. فكلها صفات ثبتت عليتها لأحكامها بالنص كما هو معلوم[1].

فهذه الدرجة الرابعة هي أعلى درجات الوصف المناسب

---

(١) إذا شئت مزيداً من التفصيل في حديث علماء الأصول عن ضوابط الوصف المناسب وأقسامه، فارجع إلى كتابي: (ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية) بدءاً من الصفحة ٢٣٤ وما بعد، طبعة دار الفكر، دمشق.

للحكم، دونها في الرتبة الدرجة الثالثة، ودونها الدرجة الثانية، وأما الأولى فوصف ملغي عن الاعتبار. وبناء الحكم على الوصف المناسب في الدرجة الثانية يسمى الاستصلاح، وبناء الحكم عليه في الدرجة الثالثة يسمى القياس ذا العلة الملائمة، وبناء الحكم عليه في الدرجة الرابعة يسمى القياس ذا العلة المؤثرة. وهذا كما علمت أقوى أنواع الأقيسة.. وإنما فصلت القول في ذلك كله ليتبين للدكتور المرزوقي أن كلاً من الدرجة الثانية والثالثة والرابعة من الأوصاف المناسبة، إنما يدور على محور النص والإجماع وإنما ينحصر فقه المقاصد في هذه الدرجات الثلاث فقط.

فها أنا ذا وضعت الواقع الذي يلتزم به علماء الفقه وأصوله، في بنائهم الأحكام الشرعية على فقه المصالح، الذي تنطلق أولى درجاته من المصلحة المرسلة، ثم تسري إلى القياس الملائم فالقياس المؤثر، وصفتُه بإزاء الخيال الوهمي المتعالي الذي ينسجه الباحث من تصوره التجريدي. آملاً أن يحدد مكان الشطط والتسيُّب في هذه الضوابط التي أوجزت بيانها مدعومة بالأمثلة، وأن يبين كيفية دلالة هذه الضوابط على أن علماء الفقه وأصوله قد استبدلوا فقه المقاصد بالقياس، أي استبدلوا السوء بمثله!..

وأعود فأؤكد للدكتور المرزوقي أنه لا القياس بنوعيه، ولا الاستصلاح (أي الأخذ بالمصالح المرسلة) شارد عن نص القرآن

أو السنة. فإن لم يكن أحدها قد نص على اعتبار عين الوصف المناسب (أي العلة المصلحية) فلا بد أن ينص على جنس تلك المصلحة (وقد بينته ومثلت له) والنوع مندرج تحت جنسه يقيناً بدون ريب، والجزئيات مندرجة تحت النوع بدون ريب أيضاً.. وليست المصالح المرسلة إلا تلك التي سكت النص عن أعيانها فغدت مرسلة، ولكنه اعتمد أجناسها وأمر بالسير على وفقها (أي وفق تلك الأجناس) فغدت بذلك مكلوءة بحماية النص ودلالته.

ثم إن الأخذ بالمصالح المرسلة ليس خاصاً بمذهب دون آخر، بل هو محل اتفاق من كافة علماء الشريعة الإسلامية، إذ هو منوط في المآل بالنص، وإنما خلافهم في التسمية. فالشافعي في كتابه (الرسالة) يؤكد ضرورة الأخذ بها، ولكنه يسميها قياساً، ويدخل الأخذ بها في مضمونه، وذلك نظراً إلى أن مدار الاجتهاد الصحيح إنما هو على النص، وهو إما أن يتضمن ذات العلة، أو يتضمن جنسها، واعتماد ذات العلة أو اعتماد جنسها للأخذ بالشبيه هو القياس. يقول رحمه الله:

((الاجتهاد أبداً لا يكون إلا على طلب شيء، وطلب الشيء لا يكون إلا بدلائل تدور على النص، والدلائل هي القياس))[1].

---

(١) الإمام الشافعي: الرسالة ص ٥٠٥، وقال نحو هذا في كتاب (الأم) أيضاً ٢٧٢/٧، طبعة بولاق.

على أن الأخذ بالمصالح المرسلة يستند (بالإضافة إلى دليل انطباقها على مقاصد الشارع المأخوذة من نصوص القرآن والسنة) إلى دليل عقلي هام لا يتأتى الانفكاك عنه. وهو أن موقف المجتهد أمام المصلحة المرسلة (وقد عرفت معناها وعلاقتها بالنص) متردد بين ثلاثة مذاهب لا رابع لها: **أحدها** أن يرى أنها خالية عن أي حكم شرعي يتعلق بها، وذلك مخالف لما أجمع عليه المسلمون من أنه لا يمكن أن تعرى واقعة ما عن حكم شرعي يتعلق بها مهما اتسعت وتكاثرت الوقائع. **ثانيها** أن يعتبرها ويرتب عليها حكماً يراه من عنده، **ثالثها** أن يلغيها ويرتب على إلغائها الحكم الذي يراه، ومعلوم أن الأخذ بكلا هذين السبيلين أخذ بما لا دليل عليه وقول بما لا شاهد له، من نص أو قياس، إذ كما أنه لا شاهد في هذا المنهج يدل على الاعتبار فلا شاهد فيه يدل على الإلغاء، والميل إلى أحد الطرفين دون الآخر ترجيح بدون مرجح، لابدَّ إذن من الاستناد إلى عمومات الأدلة والقرائن، وواضح أن عمومات الأدلة القاضية بالأخذ بالمصالح المرسلة، هي دخولها في مقاصد الشارع. والدليل على ذلك أن الشارع قد نص على الأخذ بجنس تلك المصلحة، كما أوضحنا وكما مثلنا له. فالمصير إلى ذلك قرار عقلي ومنطقي لا مندوحة عنه.

ولأختم هذا المقطع من مناقشة الباحث بهذا النص الذي نقرؤه

لسلطان العلماء في عصره العز بن عبد السلام، يقول في كتابه: (قواعد الأحكام في مصالح الأنام):

((والشريعة كلها مصالح إما تدرأ مفاسد أو تجلب مصالح. فإذا سمعت الله يقول: ﴿يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا﴾ فتأمل وصيته بعد ندائه، فلا تجد إلا خيراً يحثك عليه أو شرّاً يزجرك عنه، أو جمعاً بين الحثّ والزَّجر. وقد أبان الله في كتابه ما في بعض الأحكام من المفاسد حثّاً على اجتناب المفاسد، وما في بعض الأحكام من المصالح حثّاً على إتيان المصالح))[1].

ولعل الدكتور المرزوقي يعلم كما يعلم كل من له زاد في معرفة الشريعة الإسلامية، أن العز بن عبد السلام هذا لم يكن يوماً ما سائراً في ركاب السلاطين وخدمتهم، من خلال قوله بالمصالح والمقاصد. بل كان هو السلطان الحاكم عليهم بحكم الله وشرعه، ألا تعلم أنه نادى عليهم باسم الشريعة الإسلامية ومقاصد الشارع: [أمراء للبيع] لعلك تذكر قصة ذلك، فإن لم تذكرها فابحث عنها في مظانّها، وهي كثيرة.

٦- دعوى أن الشريعة الإسلامية أغلق بابها بانقطاع الوحي ووفاة رسول الله

(١) العز بن عبد السلام (قواعد الأحكام في مصالح الأنام) ص٩، طبعة مصطفى محمد، القاهرة.

تأمل في هذا الكلام العجيب الذي يكتبه الدكتور المرزوقي، مستلهماً إياه من (الثائِرَيْن) ابن خلدون وابن تيمية، ومن ثم منادياً به وداعياً إليه: ((ليس هدفنا من هذه المحاولة القطع مع الماضي، بل تحقيق شرطي حياة الإبداع التشريعي في مستوييه الرمزي والفعلي (؟) منطلقين من غاية ما وصل إليه السعي إلى هذا الإحياء في محاولتي ابن تيمية وابن خلدون اللذين تهدف ثورتهما **إلى التخلص النهائي من المذاهب التي تشرع وضعياً**، بصورة خفية، فهما يهدفان إلى تأسيس الوضع المقدس المترتب على ختم الوحي، ونفي الوصاية بصريح المعقول وصحيح المنقول، **وإعادة السلطة التشريعية إلى الأمة**)) ص١٢٦ و١٢٧.

كان بوسعي أن أفهم مراد الباحث بختم الوحي، أنه تحذير من التلاعب بالشرع الإلهي بعد تكامله، فلا نسخ لشيء منه بعد انتهاء الوحي، ولا استزادة لشيء عليه بعد كماله الذي أكده الله بقوله: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾.

ولكن ها هو ذا يعلن اغتباطه بختم الوحي، إذ كان ذلك فرصة لعودة السلطة التشريعية إلى الأمة. وكأن الله عز وجل كان قد اغتصبها من الأمة مدة نزول الوحي، ثم إنها عادت بعد ذلك إلى ذويها!!..

ثم إنه لا يكتفي بجعل هذا الذي يقوله رأياً له يرتئيه، بل هو

يصرُّ على لصق هذا الكفران بشريعة الله، بكل من الإمامين الجليلين المدافعين عن شريعة الله، ابن تيمية وابن خلدون، ويصرُّ على أن يستنطقهما بهذا اللغو الذي لم ينطق كل منهما إلا بنقيضه!!..

إذن فمعنى ختم الوحي، فيما فهمه وأيقنه الباحث، أن سلطان الشريعة الإسلامية قد طوي عن الناس والأجيال الذين عاشوا وجاؤوا بعد ختم الوحي، وأن سلطة التشريع غدت حقاً وملكاً لهم.

وأنا أسأل الباحث: لمن أرسل الله محمداً ﷺ؟ أفأرسله إلى الناس الذين كانوا معاصرين له، دون الذين جاؤوا من بعده، أم أرسله إلى الناس كافة في كل زمان ومكان؟!! أمّا الله عز وجل فيقول إنه أرسله للعالم كله بشيراً ونذيراً: ﴿تَبارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعالَمِينَ نَذِيراً﴾ [الفرقان: ٢٥/١]، ﴿وَما أَرْسَلْناكَ إِلاّ كافَّةً لِلنّاسِ بَشِيراً وَنَذِيراً﴾ [سبأ: ٣٤/٢٨]. وأما رسول الله ﷺ فيؤكد ما قاله ربّه عنه قائلاً: ((أعطيت خمساً لم يعطهن أحد من الأنبياء من قبلي..)) إلى أن قال: ((وكان النبي يبعث إلى قومه خاصة، وبعثت إلى الناس عامة)) الحديث متفق عليه.

وأما الدكتور المرزوقي فيصرُّ على أن سلطان التشريع الإلهي

انحسر عن الناس بختم الوحي، لأن نبوة محمد ﷺ كانت إلى الناس الذين كانوا في عهده دون غيرهم. لذا فقد عاد سلطان التشريع إليهم!!.. بل يصرُّ على أن يسوق كلاً من ابن خلدون وابن تيمية معه إلى هذا القرار الثوري!!..

وأقول: لسنا من هذا الخلط في شيء، وإنما المصدَّق في هذا، كلام الله ورسوله، المتضمن بيان بعثة محمد ﷺ إلى العالم كافة، أي الناس جميعاً في كافة الأزمنة والأمكنة.

فإذا كان هؤلاء جميعاً مشمولين بالخطاب الإلهي وبتشريعه المنزل، فكيف السبيل المنطقي إلى القول بأن كل من جاء بعد ختم الوحي، أي بعد وفاة رسول الله، فهو خارج عن سلطان الشرع الذي بعث به رسول الله وغير مشمول بخطاب الله التكليفي له، وهو أمير نفسه في الأخذ بالشرع الذي يهواه؟..

مما لا يرتاب فيه المسلم أن قول الله تعالى: ﴿يا أَيُّها النَّاسُ﴾ و ﴿يا بَنِي آدَمَ﴾ و ﴿يا عِبَادي﴾ خطاب لسلسلة الأجيال كلها منذ بعثة رسول الله إلى قيام الساعة. وإذن فالخطاب الذي يلي هذا النداء إعلامٌ وبيانٌ بالنسبة إلى الجمل الخبرية، وتكليفٌ بالنسبة إلى الجمل الإنشائية الآمرة أو الناهية.

فمن قال: إن النصوص متناهية وهي وحدها مناط التشريع،

وإن مصالح الناس من ورائها كثيرة ومتطورة، منفصلة عن مضامين النصوص، فقد نسب إلى الله العجز والعبث. إذ إنه خاطب الناس جميعاً على اختلاف عصورهم وأمكنتهم، آمراً ناهياً مشرِّعاً.. ولكن صلاحية تكاليفه وتشريعاته لم تتجاوز ثلاثة وعشرين عاماً، وهو أقصى عمر الوحي، فكان خطابه للناس الذين جاؤوا وراء تلك السنوات عبثاً، ولم يحمل قوله لهم: ﴿يا أَيُّها النَّاسُ﴾ و ﴿يا بَنِي آدَمَ﴾ و ﴿يا عِبَادي﴾ أي معنى سائغ مفيد يمكن أن يأخذوا أنفسهم به، إلا التشريعات والتكاليف التي تحقق حاجات تلك السنوات العشرين التي هي عمر الوحي والنبوة. وهذا هو العجز في أجلى مظاهره، وهو العبث أيضاً في أغرب أشكاله. إنها المفارقة بين شمولية الخطاب الرَّباني للناس كلهم خلال العصور كلها، وعجز ما يتضمنه من التشريعات عن اللحاق بتلك العصور الممتدة من وراء تلك السنوات الثلاثة والعشرين.

أمّا قرار الله القاضي ببعثة محمد ﷺ للعالم البشري كله، والمعلن صراحة في قرآنه، فمعناه، من جهة نظر هذا القرار والإله القاضي به، أن التعاليم والبيانات التي يتضمنها خطاب الله للأجيال المتتابعة، ممتدّة وصالحة هي الأخرى لهم جميعاً. وذلك إما عن طريق ما ينص عليه من المصالح والمقاصد الجزئية التي تطبق

بموجب ما تدل عليه النصوص مباشرة، أو عن طريق ما تدعو إليه النصوص من كليات المصالح والمقاصد وأجناسها العالية التي يندرج تحتها ما لا يحصر من الجزئيات الموجودة والتي ستوجد من بعد، والتي تشملها النصوص بدلالاتها وفحواها وبمقتضى العلاقة القائمة بين الجنس وأنواعه. والأنواع وجزئياتها، كما سبق بيانه. إنه إذن جسر المقاصد الإلهية الممتد ما بين النصوص والعصور التالية لعصر الوحي إلى أن يرث الله الأرض وما عليها.

ومن الوضوح بمكان أن من أصرَّ على نسف هذا الجسر وعلى دعوى أن كتاب الله تعالى لا ينطوي على المقاصد الإلهية من خطابه وشرعه، فقد سلب عن ذات الله عز وجل صفة الإرادة الأزلية والصلوحية، في ذاته، وسلب منه الحكمة في شرائعه وأفعاله. وحاشاه جل جلاله عن ذلك.

ثم إن الطامة الكبرى التي لا بد أن تنبثق عن (عودة التشريع إلى الأمة) هي انحسار التكليف الإلهي عن الناس وتحررهم عن ربقة الأوامر والنواهي الربانية، فلا يكلفون بمعتقد ولا بصلاة ولا صيام ولا حج ولا زكاة، ولا يتحملون مسؤولية ارتكاب أي من المحظورات؛ إذ إنهم خرجوا من عهدة الانقياد لشرع الله إلى ساحة واسعة من التمتع بشرائع أنفسهم (عودة التشريع إلى الأمة).

أسأل الله أن يعافينا من هذا التخبط الذي لا يستبين له مبرر ولا يخضع لمنهج، ثم يأبى إلا أن يصيب برشاشه أمثال ابن تيمية وابن خلدون.

* * *

وقبل أن أنتقل إلى المسألة الأخيرة في مناقشة هذا البحث، أقف عند مبدأ سدّ الذرائع، وهو واحد من المبادئ المأخوذة من كتاب الله تعالى، والتي ينبني عليها ضرورة التنسيق في درجات سلّم المصالح الإنسانية، في منهج شرعي وأخلاقي معاً.. وأساسه المنع من سوء التصرف بالحق، بحيث يتحول تصرف صاحب الحق بحقه من مجرد فائدة يجنيها صاحب الحق لنفسه، إلى إساءة لحقوق الآخرين. وهو مبدأ قانوني وأخلاقي سليمّ تعرفه القوانين الوضعية، وتأخذ المجتمعات المدنية أنفسها به وهو ما يسمونه: التعسف في استعمال الحق.

هذا المبدأ: (سدّ الذرائع) نال من الكاتب نقداً لاذعاً عجيباً، وتحول في نظره إلى مسايرة للحكام عن طريق فتحها، فتح الذرائع، وإلى منع للمباحات ظلماً للعامة عن طريق سدّها. فالمبدأ إذن مجرد ألعوبة في يد الفقهاء (ص٩٣ وما بعدها).

أقول: إن هذا الاتهام المطلق للأخذ بمبدأ سدّ الذرائع، هو اتهام

للقرآن ومنزِّله!.. لأن مصدر الأخذ بهذا المبدأ إنما هو القرآن، فهو مليء ببيان المباحات التي يحرمها القرآن ويسدّ السبيل إليها، عند سوء التصرف بها، أو عندما يغدو التمتع بها سبيلاً إلى مفسدة أكبر من المصلحة المنطوية فيها.. فهو يقول مثلاً: ﴿وَلا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْواً بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: ١٠٨/٦]. ومع أن القرآن يبيح للمسلم التنقل في البلاد والأقطار، والإقامة في أيها شاء، قائلاً: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ ذَلُولاً فَامْشُوا فِي مَناكِبِها وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ﴾ [الملك: ١٥/٦٧]، إلا أنه ألغى هذه الإباحة وسدَّ السبيل إليها عندما يغدو التمتع بها باباً لمفسدة أضرّ وأشدّ من غياب مصلحة التمتع بها، فقال: ﴿الَّذِينَ تَوَفّاهُمُ الْمَلائِكَةُ ظالِمِي أَنْفُسِهِمْ قالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قالُوا كُنّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الأَرْضِ قالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ واسِعَةً فَتُهاجِرُوا فِيها فَأُولَئِكَ مَأْواهُمْ جَهَنَّمُ وَساءَتْ مَصِيراً (*) إِلاّ الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجالِ وَالنِّساءِ وَالْوِلْدانِ﴾ [النساء: ٤/٩٧-٩٨]. وقد أباح الله للرجل التزوج ممن يشاء من النساء غير المحرمات عليه بسبب القرابة. ولكنه ألغى هذه الإباحة وسدَّ السبيل إليها، عندما يظن أنه سيتعسف في حقه من الزواج منها بأي إساءة أو ظلم لها، فقال: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلاّ تُقْسِطُوا فِي الْيَتامَى فَانْكِحُوا ما طابَ لَكُمْ مِنَ النِّساءِ مَثْنَى وَثُلاثَ وَرُباعَ﴾ [النساء:

٣/٤]، أي إذا غلب على ظنكم التعسف في حق الفتيات المستضعفات كاليتامى عند الزواج منهم بسلب حقوقهن المالية مثلاً، فتحولوا عن نكاحهن إلى أي من النساء الأخرى، ولكم بدل حق الزواج من واحدة الزواج من اثنتين وثلاث وأربع، إن تحققت الشروط.

وقد أعلن البيان الإلهي أن الخمرة فيها منافع للناس. وقد كان مقتضى ذلك أن يباح استعمال الخمرة صناعة وتجارة وشرباً. ولكن الشارع جل جلاله شطب على هذه الفائدة وألغاها عن الاعتبار نظراً إلى أن الفساد الناتج عن ذلك أخطر وأبلغ من فساد القضاء على منفعتها..

فهذه كلها صور لسدّ الذرائع شرعها-الله في محكم تبيانه، ولم يُقصد بها، سلب أي من حقوق المستضعفين (العامة).

وكما يسدُّ القرآن الذرائع إلى الفساد، يفتح الذرائع إلى الخير، وصور ذلك كثيرة في القرآن. وأساس ذلك أن العبرة بالمآلات، وبناء الأحكام عليها.

وإنما أخذ الفقهاء بهذا الذي ألزمهم به القرآن، فقالوا مثلاً: لصاحب الأرض أن يتصرف في أرضه كما يشاء، ولكن يلغى هذا الحق وتتحول إباحة ذلك إلى حرمة، عندما يكون نوع التصرف

فيها ضارّاً بالآخرين، ضرراً أبلغ من ضرر فوات حقه في ذلك التصرف، كأن يحفر فيها بئراً تقع في طريق العامة. وقالوا: إن للمالك أن يتاجر بالسلعة التي يملكها أياً كانت. ولكن حقه في ذلك يطوى والإباحة تغيب، عندما تكون السلعة سلاحاً، والظرف الذي يريد أن يتاجر به فيه ظرف تشيع فيه الفتنة وينتشر فيه الهرج. والقدر المشترك في هذا المبدأ محلّ اتفاق لدى المذاهب الفقهية كلها.

فما وجه الجريمة في الأخذ بشرع قضى به القرآن وأمر به؟.. وأين هو مظهر ظلم المستضعفين (العوام) في أخذهم بهذا الذي أمر به القرآن، أرجو أن يلتقط لنا الباحث مثالاً واحداً من صور سدّ الذرائع أو فتح الذرائع التي قررها الفقهاء مما ينطبق عليه مداهنة القادة والحكام، وظلم المستضعفين العوام. ترى هل يجرِّم الباحث الشرعة القانونية القاضية في العالم كله بمنع التعسف في استعمال الحق؟! وهو الاسم القانوني لشرعة سدّ الذرائع.

أخيراً: هل لك أيها القارئ أن تستوعب الكلام الآتي وأن تجد له مجالاً للفهم والقبول في ميزان المنطق والعلم: ((وفي الجملة فإذا سلمنا بنظرية المقاصد في الشريعة، فينبغي قلبُ سلَّم الترتيب بحيث يصبح التحسيني فيها متقدماً على الحاجي، والحاجي على الضروري الذي يكون في آخر الرتب، لاستغنائه عن الشرائع السماوية..)) إلى أن يقول: ((.. في السياسة الدولية التي تشبه

شريعة الغاب بسبب تقديم الحاجة على التحسين والضرورة على الحاجة..)) ص٧٩ و ٨٠.

إذن فتقديم الضروري على الحاجي والحاجي على التحسيني في سلم المصالح، من شأن شريعة الغاب، والمنطق - في نظر الباحث - يقتضي العكس، أي يقتضي التضحية بالضروريات لإبقاء ما دونها من الحاجيات، ويقتضي التضحية بالحاجيات لإبقاء التحسينيات!!..

ولكن القرآن هو الذي قضى بما يصفه الباحث بكونه شريعة الغاب. فهو الذي سمح بالتضحية بالحاجي، في سلم مصالح الدين، وهو وجوب النطق بالشهادتين وحرمة النطق بما يناقضهما، وذلك في سبيل الإبقاء على الضروري في هذا السلّم، وهو بقاء أصل الحياة، ويكون ذلك عند تعرض المسلم للقتل إن لم ينطق بكلمة الكفر، ألم يقل الله تعالى: ﴿إلاّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمانِ﴾ [النحل: ١٦/١٠٦].

والقرآن هو الذي شرع التضحية بالحاجي المتمثل في حرمة أكل الميتة والخنزير ونحوهما؛ حفظاً للضروري وهو إبقاء أصل الحياة، وذلك عند توقف أصل الحياة على تناول الميتة ونحوها. ألم يقل الله عز وجل بعد أن عدد الأطعمة التي يحرم تناولها ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ باغٍ وَلا عادٍ فَلا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [البقرة: ٢/١٧٣].

فهذا الذي يقرره بيان الله من تقديم الضروري على الحاجي والحاجي على التحسيني في سلم المصالح، هو من شريعة الغاب في نظر الباحث!!..

على أني أستوضح الباحث الوجه العقلي والمنطقي في تقديم التحسيني على الحاجي، والحاجي على الضروري (وهذا ما يراه ويدعو إليه). إننا نعلم أن الحاجي من المصالح منطو داخل ضرورياته، والتحسيني منها داخل ضمن حاجياته وليس العكس. فإذا ضحيت بالضروري في سبيل الحاجي فقد ذهب الحاجيّ معه لكونه داخلاً في قوامه، وإذا ضحيت بالحاجي في سبيل التحسيني ذهب التحسيني معه لأنه ذيل له.. إذا نَسَفْتَ الدارَ الضروريُّ وجودها، فأين يبقى الطلاء وحوض السباحة اللذان هما من حاجياتها أو تحسينياتها؟

٧- محاولة الباحث تأسيس بديل عن المذاهب الفقهية الحالية

ختم الدكتور المرزوقي في بحثه هذا بوضع مشروع يتضمن ما سماه البديل عن المذاهب الفقهية الحالية.. وعبثاً حاولت أن أفهم هذا المشروع البديل!! لقد بذلت ما أملك من الجهد الفكري لفهم ما يقول، وما يرمي إليه، فلم يتأت لي ذلك.

كل ما علمته أن مشروعه هذا لا علاقة له بشيء من الأحكام الفقهية الكثيرة المنثورة في القرآن أو السنة (ومن المعلوم أن

الأحكام الفقهية التي تتضمنها المذاهب الفقهية، مأخوذة كلها من القرآن أو السنة، إما بدلالة النص مباشرة، أو بدلالة الاقتضاء، أي ما يقتضيه النص، أو بفحوى النص، وقد مرَّ بيانه) فلا هو عرض لمصدري القرآن والسنة، ولا هو عرض لشيء من الأحكام الفقهية المأخوذة من القرآن والسنة.

أدار الباحث مشروعه هذا على مطلبين في القرآن، هما: التواصي بالحق، والتواصي بالصبر!.. وكأنه وقع منهما على كشف فريد لم يستطع أن يفوز به أي من الفقهاء السابقين، ومن ثم لم يَفُز أحد منهم بالتواصي بهما والعمل عليهما.. وهذا التصور منه أمر غريب وعجيب جداً!!!..

والذي يثير مزيداً من العجب أن الآية التي استوقفت الباحث تتضمن أربعة مطالب: الإيمان بالله، والعمل الصالح، والتواصي بالحق، والتواصي بالصبر. غير أنه اكتشف منها المطلبين الثالث والرابع، وتاه عن الأول والثاني!.. فلماذا؟..

لو أنه اكتشف في الآية مطالبها الأربعة، لوجد نفسه وجهاً لوجه أمام مقاصد الشريعة الإسلامية، ومقاصدها - بعد الإيمان - العمل الصالح، أي العمل الذي يتضمن ما به صلاح الفرد والمجتمع، ولن يتجاوز ذلك كليات المصالح الخمسة وهي مصلحة الدين، تليها مصلحة الحياة، فمصلحة العقل، فمصلحة

النسل، فمصلحة المال. ويسير تطبيق كل منها خلال ثلاث مراحل: مرحلة الضروريات ثم مرحلة الحاجيات، ثم مرحلة التحسينيات. ومهما استنجدت بالفكر أو الخيال فلن تعثر على مزيد عن هذه الكليات الخمسة، مما يدخل تحت اسم المصلحة الحقيقية التي ينشدها الإنسان.. إن أي عمل صالح يسعى إليه الفرد أو المجتمع، لابدّ أن يندرج تحت واحد من هذه الكليات مباشرة، أو يكون ذيلاً من ذيولها، أو مكملاً من مكملاتها، بحيث يكون مردها عن طريق الاقتضاء أو التلازم إلى واحد منها.

إذا كان المطلب الأول في الآية هو الإيمان الحقيقي الكامل بالله، والمطلب الثاني القيام بالعمل الصالح في المجتمع، فماذا عسى أن يكون المراد بالتواصي بالحق إلا التواصي بغرس حقيقة الإيمان بالله، قناعة ويقيناً في تربة العقل، ثم التواصي بإقامة المجتمع الإنساني على دعائم العمل الصالح = المصالحة، وتجنب الفساد وأسبابه، والتواصي بعد ذلك على الصبر في سبيل إقامة هذه الدعائم وحمايتها من الفساد وأسبابه؟.. وهل المقاصد الربانية من خطابه التشريعي لعباده، إلا أن يتحققوا بهذه المطالب الأربعة؟ وقد علمت مما سلف بيانه أن المقصد هو المطلب، والمقاصد المطالب، ومطالب الله من عباده مراداته المرضيّ عنها.

ولكن الباحث أغضى الطرف عن المطلب الأول والثاني.

وأعلن عن اكتشاف لمطلبي التواصي بالحق والتواصي بالصبر عليه. فماذا بقي من معنى الحق إذن حتى يتم التواصي به؟.. الحق ما يتصف بالثبات لذاته فإذا غُيِّبت المصالح (العمل الصالح) عن الساحة، فما هو الحق الذي تنبغي رعايته مما يتصف بالثبات؟.. وعلى أي شيء يجب الصبر؟..

* * *

يكرر الباحث في مشروعه الغامض الحديث عن القيم وأهميتها، ويؤكد أن القرآن الكريم وظيفته تحقيق القيم، ومن ذلك ((الجهاد بطريقة الردع والقتال الدفاعي أو التواصي بالصبر)) ص١١٥. ويرى أن القيم التي يجب أن يرعاها ((نسق الأحكام المحدد لشرعية التشريع)) لا تزيد على خمسة، هي: ((قيم الذوق، وقيم الرزق، وقيم النظر، وقيم العمل، وقيم الوجود)). ويؤكد أن وظيفة التشريعات والأحكام هي مراعاة هذه القيم ((سلماً وحرباً، عقداً وفسخ عقد، وعشرة تناكرية أو تعارفية)) ص١١٧.

وقد استوقفني من هذا الكلام الغريب إشكالات كثيرة متدافعة:

منها ما هو معلوم من أن القيم التي يؤكدها القرآن - على حدِّ تعبيره - هي مقاصده، ولكن الباحث أعلن النكير على المقاصد

وعلى من يقول بها!! ما هي القيم؟ هي جمع قيمةٍ، والمراد بالقيمة المبدأ الذي يتمتع بقيمة عالية. وإنما يُعبرون عن المبدأ بالقيمة، مبالغةً في إضفاء القيمة عليه، فهو كقولهم عن العادل عدل. فالقيم إذن هي المبادئ التي يأخذ المرء بها نفسه أو تأخذ الأمة نفسها بها. ومقاصد القرآن التي يؤكدها علماء الفقه والقرآن ليست إلا المبادئ الحميدة المتمثلة في كليات المصالح الخمسة. فاعجب لمن يجرّم القائلين بأن القرآن ينطوي على مقاصد، ثم يؤكد أنه ينطوي على قيم!!

ومنها ما قرره من أن الوحي الإلهي نظراً إلى أنه قد خُتِم وانقطع عن الناس سبيله فقد غدا التشريع عائداً إلى الأمة، وأصبح منذ ذلك الحين وضعياً.. فما له ينسب المبادئ التي يعبر عنها بالقيم والتي يرى الأخذ بها بدلاً من القرآن الذي انقطعت صلته بالأمة منذ ختم الوحي.. أقول: ما له ينسب قِيَمه هذه التي ينادي اليوم بها إلى القرآن؟ وكيف يتأتى للوحي الذي ختم منذ أكثر من أربعة عشر قرناً، أن يشمل اليوم هذه القيَم وينادي بها؟

ومنها أنه حدد ما تتضمنه ((الأحكام المحددة لشرعية التشريع)) على حدّ تعبيره، بخمسة مصالح؛ أي بخمسة مبادئ.. أي بخمسة قيم، فمن أين له هذا الحصر؟ ومن أين له أن شرعية التشريع لا تصلح إلا بتضمنه لهذه القيم؟ أهو حكم على شرعية

القرآن الذي انقضى سلطانه بختم الوحي، أم هو حكم على شرعية تشريع آخر؟ وما هو؟ وما مصدر؟

ومنها أنه، وقد حصر شرعية التشريع في خمسة أمور أو قيم هي: قيم الذوق، وقيم الرزق، وقيم النظر، وقيم العمل، وقيم الوجود، كان عليه أن يشرح لنا كلاً من هذه الألفاظ الخمسة، ثم أن يبين لنا وجه أفضليتها على كليات المصالح الخمسة التي أجمع علماء الشريعة الإسلامية أن مدار الأحكام القرآنية عليها، وهي الدين فالحياة فالعقل فالنسل فالمال. وهي مأخوذة من النصوص القرآنية ذاتها.

ومنها: أن علماء الشريعة بينوا كيفية انبثاق هذه الكليات من نصوص القرآن وأحكامه، لدى استقراءِ أحكامه وآياته (انظر ضوابط الشريعة الإسلامية بدءاً من الصفحة ١٣١) فهلا بيَّنت لنا كيفية انبثاق الذوق، والرزق، والنظر، والعمل، والوجود، من آيات الأحكام القرآنية ذاتها، إن كنت ترى أن ينادى اليوم بها على الرغم من ختم الوحي وعودة التشريع إلى الأمة. أو من موادّ أي تشريع وضعي آخر، إن كنت ترى أنها تنبثق من التشريعات الوضعية؟!..

ومنها: كيف يمكن جمع الأمة على معنى واحد لمصلحة الذوق، وعلى معنى واحد لمصلحة الرزق، والنظر والعمل والوجود، حتى يكون هذا المعنى الواحد الجامع مداراً للتشريع، أيّ تشريع؟

من المعلوم أن الجامع المشترك لما يسمى بالمصلحة هي المنفعة، ومن المعلوم أن علماء الفلسفة والأخلاق منذ أبيقور (٢٣٠ ق.م) إلى يومنا هذا اختلفوا في مضمون المنفعة التي ينبغي أن تبنى عليها الشرائع، ولم يصلوا إلى أي وفاق.. ولما حاول العالم البريطاني بنتام وضع مضمون متفق عليه لها، من خلال كتابه أصول الشرائع، اعترف بعد جهود ومحاولات أنه لا جدوى من محاولة العثور على معنى متفق عليه لما نسميه المنفعة أو المصلحة[١]، فهلا وَضَعنا الدكتور أبو يعرب اليوم أمام المعنى الجامع لهذه القيم الخمس التي أقامها وبناها على حطام المقاصد الربانية (فيما تأمل وحاول) في القرآن تلك التي تنطوي على الكليات الخمسة التي مرَّ بيانها، علماً بأن هذه الكليات الخمسة التي عليها مدار الأحكام الشرعية في القرآن، قد جمعت المسلمين منذ صدر الإسلام إلى يومنا هذا على جامع مشترك متفق عليه لمعنى المنفعة أو قُلْ المصلحة. ولم نسمع إلى اليوم أي نقد لها أو أي محاولة للاستزادة عليها أو الحذف منها.

* * *

ثم إن الباحث ينتقل من مشروع نسف المذاهب الفقهية، إلى

---

(١) انظر: بنتام: أصول الشرائع، ترجمة أحمد فتحي زغلول. ١/١٧، و ٢/٣٠٧.

اقتراح نسق جديد لعلم أصول الفقه، يضمن شرعية التشريع على حدِّ تعبيره.

وكما أني لم أفهم شيئاً من المشروع الذي اقترحه لنسف المذاهب الفقهية، فإني لم أفهم أيضاً شيئاً من مشروعه الذي اقترحه لـ ((نسق جديد لعلم أصول الفقه يضمن شرعية التشريع))!!..

من المعلوم أن علم أصول الفقه هو القواعد العربية المعمول بها لدى العرب منذ العصر الجاهلي لتفسير النصوص، يضاف إليه مباحث الحكم والحاكم وما تتضمنه من بيان الأحكام التكليفية والأحكام الوضعية، وبحث مصادر الشريعة الإسلامية والتعريف بها (انظر بحثي المتضمن بيان موقفي من دعوة بعضهم إلى تجديد أصول الفقه في هذا الكتاب).

إن الدكتور أبا يعرب يقدم مشروعاً لما يسميه: نسفاً جديداً لعلم أصول الفقه.. أي إن مشروعه يتضمن قواعد أخرى غير القواعد المعمول بها في تاريخ اللغة العربية وتاريخ فقهها.

ولقد بحثت في مشروعه فلم أعثر على أي بديل لتلك القواعد، بل لم أعثر على أي تعرض لها بأي نقد أو تسخيف أو طرح بديل.

من قواعد أصول الفقه أن صيغة الأمر تدلُّ على الوجـوب وأن صيغة النهي تدل على الحرمة، إذا خلا كل منهما من قرائن تصرفه عن هـذه الدلالـة. فمـا البديـل الـذي يقترحـه البـاحث عـن هـذه القاعدة في مشروعه التجديدي أو الاستبدالي؟

من قواعد أصول الفقه أن نوافذ الدلالة المباشرة في اللفظ، هـي الدلالـة علـى المعنـى بـالنص، والدلالـة علـى معنـى آخـر بمفهومـه الموافق، وعلى معنى آخر بمفهومه المخالف.. فما البديل الذي يراه الباحث عن هذه القاعدة في مشروعه الاستبدالي؟

من قواعد أصول الفقه أن اللفظ العام يجري على عمومه ما لـم يعارضه مخصص له، في باب المخصصات العربية، فما البديل الذي يراه الباحث عن هذه القاعدة العربية في مشروعه هذا؟

من قواعد أصول الفقه، أن الكلمة القرآنية أو النبوية تفهم بحقيقتها الشرعية، فإن لم يتأت ذلك فهمت بحقيقتهـا العرفيـة، فـإن لـم يمكـن فسرت بحقيقتها اللغوية، وإلا صيرَ إلى الأخـذ بمعناهـا المجـازي، فمـا الخطأ في هذه القاعدة؟ وما الصواب الذي يقترحه الباحث؟..

من قواعد أصول الفقه العربية أن اللفـظ إذا أُطلـق حُمِـل علـى الفرد الكامل. فما اعتراضه على هذه القاعدة؟ ومـا البديـل الـذي يرى ضرورة اعتماده؟

من قواعد أصول الفقه أن عدم الاستفصال في السؤال، مع ورود الاحتمال، يدل على إرادة العموم في المقال فما اعتراضه على هذه القاعدة؟ وما البديل الذي يرى أن يحلَّ محلّها؟

من قواعد أصول الفقه أن عموم الأشخاص يقتضي عموم الأزمنة والبقاع. فما اعتراضه على هذه القاعدة؟ وما البديل الذي يرى ضرورة إحلاله محلها؟

من قواعد أصول الفقه الأخذ بعموم المجاز وفيها خلاف. ما اعتراض الباحث على هذه القاعدة؟ وما البديل الذي يقترحه في مكانها؟

من قواعد أصول الفقه عموم المشترك (مع الخلاف فيها). ما اعتراض الباحث عليها؟ وما البديل الذي يقترحه في مكانها؟

من قواعد أصول الفقه أن دلالة اللفظ العام على العموم ظنية وليست قطعية (مع الخلاف فيها). ما اعتراض الباحث عليها؟ وما البديل المقترح عنها؟

هل أسترسلُ في عرض قواعد تفسير النصوص (وهي سدى ولحمة علم أصول الفقه)؟ وهل ثمة موجب لذلك؟

المهم أن الباحث لم يعرض في مشروعه الاستبدالي لأي قاعدة من قواعد هذا العلم، لا بذكر لها ولا بانتقاد عليها ولا بطرح

بديل عنها!!.. والذي أعرفه أن مشروع أي استبدال عن أي شيء، إنما يبدأ بتوجيه النقد إلى أجزائه التي يتكون منها بنيانه، بحيث يستبين - في نظر الناقد - فسادها، ثم يطرح في مكانه البديل. ومعنى كونه بديلاً أن المفروض فيه أن يؤدي المهمة ذاتها التي يؤديها الشيء السابق الذي يراد إلغاؤه وطرحه عن الاعتبار.

ولكن الباحث لم يفعل - تحت عنوانه العجيب والخطير - شيئاً من هذا، فلا هو انتقد قواعد هذا العلم ليبين بطلانها، أو استنفاد سبل الاستفادة منها والاعتماد عليها، ولا هو أتى بالبديل عن كل واحدة منها.. ولا هو وقف عند الوظيفة التي يؤديها هذا العلم، وذكر لنا مصير هذه الوظيفة عندما ينجح في نسفه والقضاء على قواعده!!..

إذن، ما الذي فعله أو أتى به تحت هذا العنوان؟

بقطع النظر عن كوني لم أفهم ما يريد، أستطيع أن أجزم بأنه إنما اقترح شيئاً آخر منفصلاً عن علم أصول الفقه مستقلاً عنه، لا علاقة له به في بداية أو نهاية، ولا وفاق بينهما في تحقيق غرض أو استفتاح مغاليق نص.

فالشأن في عمله هذا كشأن من وضع مشروعاً لفن أو علم ارتآه، آملاً أن يحلَّ في مكان فن آخر يرى عدم الحاجة إليه، فبقي

هذا الآخر راسخاً في مكانه، ورواوح المشروع يتحرك في مجالات أخرى بين النجاح والإخفاق دون أن تستبين علاقة تزاحم أو تناقض أو تلاق على نقطة انطلاق أو وحدة هدف بينهما.

المهم أن قواعد تفسير النصوص علم ضروري لا مندوحة عنه، وهو المفتاح المتوارث في تاريخ اللغة العربية وفقهها منذ العصر الجاهلي، لفتح مغاليق النصوص. وهي قواعد اصطلاحية تسري بين المتكلم والسامع. فلا سبيل لاستقلال طرف منهما عن الآخر في التلاعب بهذه القواعد أو العمل على تغييرها.. لابدَّ من النظر إلى مراد المتكلم من الصيغة التي نطق بها، وأخذها بعين الاعتبار.. وقواعد تفسير النصوص هي رسول ما بين المتكلم والسامع. لا سيما عندما تقوم حواجز من القرون المتطاولة ما بين عصر المتكلم والسامع.. وجلّ مسائل علم أصول الفقه، هذه القواعد التي هي رسول ما بين المتكلم والسامع.. نحكّمها في فهم معنى المغلقات، وفي فهم جمهورية أفلاطون، وفي فهم ما يرمي إليه في خطبة قس بن ساعدة الإيادي أو رثاب الشنّي.. فما الموجب لاستبقاء هذه القواعد كما هي لدى محاولة فهمنا لما نقرؤه اليوم من ذلك كله، حتى إذا وقفنا على كلام الله في القرآن أو ما صح من كلام رسول الله، ظهر التبرم بتلك القواعد والمفاتيح، وظهر من يصرّ على البحث عن البديل، ويصرّ على اختراع، بل اختلاق قواعد

جديدة لتفسير النصوص.. لفهم القرآن الذي نزل باللغة العربية منضبطاً بقواعدها الدلالية قبل أكثر من أربعة عشر قرناً؟!..

* * *

أخيراً أرجو من القارئ أن يقرأ في هذا الكتاب تلخيصي الذي أرجو ألا يكون مخلاً للتعريف بعلم أصول الفقه وبيان مضمونه، ووجه البطلان للدعوة التي يسير بها بعض الناس إلى تجديده، أي الاستبدال به. وهي تذكرني بالدعوة التي نادى بها بعض الشعوبيين والمستخفين بالقرآن ولغته، لتجديد قواعد اللغة العربية والاستبدال بها، وهي ذاتها الفئة التي دعت أيضاً إلى ثورة على الكتابة العربية وإملائها.. وقد اندكت الأكمة وظهر الناس المختبئون في هذه الدعوة وراءها.

وأعتقد أن أول من ارتأى ما سماه بتجديد أصول الفقه الدكتور حسن الترابي، ثم إنه تجاوزها بعد أن نوقش فيها وتبين له أن لا موجب ولا معنى لها، ولكن تلقفها من بعده أصحاب الغايات المخبوءة المتنوعة.

والله هو الهادي إلى صراطه المستقيم، وإليه الملاذ وعليه التكلان، والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

تعاريف[1]

إعداد محمد صهيب الشريف

ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن تيمية الحراني

فقيه ومحدث ومتكلم وناقد محقق، ولد بحران (١٢٦٣م)، ولما فرّ أبوه من عسف المغول، لجأت أسرته إلى دمشق، ومنها أقبل أحمد على العلوم الإسلامية يحصلها، وعلى دروس أبيه، ودروس كل من زين الدين المقدسي، ونجم الدين بن عساكر، وزينب بنت مكي.

أَلَمَّ بالفقه والحديث والتفسير والحساب... إلخ وهو ابن عشر سنين.

وكان من التقوى والورع والزهد بحيث لم تعنه الدنيا وأعراضها.

ومن الشجاعة والجرأة بحيث لم يعرف التملق والنفاق سبيلاً إلى سلوكه وحكمته. ولهذا كان له خصوم كثيرون أجفوا به لدى الحكام. فسجن بمصر والشام أكثر من مرة، ولكنه عكف على الكتب دراسةً وتحصيلاً وتأليفاً، فألّف (الفتاوى) و (الرسائل) و (الرد على المنطقيين) و (الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان).

ابن خلدون، عبد الرحمن Ibn Khaldoun

(١٣٣٢ - ١٤٠٦م) ولد في تونس، مؤرخ وفيلسوف، وعالم اجتماع ورجل دولة وسياسة عربي، درس المنطق والفلسفة والفقه

---

(١) تعاريف المصطلحات الواردة هنا ليست مطلقة المعنى، ذلك أن المؤلف يمكن أن يختار معنى محدداً للمصطلح يستعمله في كتابه، وإنما وضعنا ما وضعناه من تعريفات لمساعدة القارئ غير المختص على فهم أفضل للنص.

والتاريخ، عين (وزيراً) للكتابة ثم سفيراً. ثم رحل إلى مصر ودرّس في الأزهر، وتولى قضاء المالكية فيه حتى وفاته. وابن خلدون عالم بعيد النظر دقيق الملاحظة ذو نزعة علمية متقدمة في أحكامه التاريخية. سبق علماء الغرب وفلاسفته في التأليف في فلسفة التاريخ. ويعده كثير من الأكاديميين المؤسس الحقيقي لعلم الاجتماع. لم يصلنا من مؤلفاته إلا ((كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر)) ومقدمته (مقدمة ابن خلدون) وكتاب ((شفاء السائل))، ووصفت بأنها خزانة علوم اجتماعية وسياسية واقتصادية وأدبية. والحقيقة أنها من أوائل المؤلفات التي تنهج في التصدي لمسألة تطور التاريخ البشري نهجاً علمياً قائماً على بحث العوامل الموضوعية لتقدم المجتمع الإنساني.

ابن سينا Avicenna

هو أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا. ولد عام ٣٧٠هـ/٩٨٠م في قرية قريبة من بخارى تسمى خورميش حيث كان أبوه والياً عليها.

ولقد انتقل إلى بخارى مع أسرته، حيث تعلم القرآن، ودرس الأدب وهو في سن العاشرة، ثم تابع الدراسة في الفقه والمنطق والفلسفة والهندسة والعلوم الطبيعية والطبية، حتى ذاعت شهرته في سن السادسة عشرة، فأقبل عليه وهو في هذه السن الصغيرة أطباء للدراسة.

فيلسوف وطبيب وعالم طبيعي وشاعر، عاش في بخارى وإيران، لعب دوراً كبيراً بين العرب وأوربة من خلال نشره التراث الفلسفي والعلمي القديم وخاصة تعاليم أرسطو.

وقد قام ابن سينا بالكثير لتدعيم التفكير العقلي ونشر العلم الطبيعي والرياضة، واحتفظ في فلسفته بكل من الاتجاهات المادية والمثالية عند

أرسطو، وانحرف من بعض المشاكل عن الأرسطية نحو الأفلاطونية المحدثة، وقد طور المنطق والفيزياء والميتافيزيقا عن أرسطو، والفلسفة عنده صناعة نظر، يستفيد منها الإنسان، لتشرف نفسه ويصير عالماً معقولاً مضاهياً للعالم الموجود، وتستعد للسعادة القصوى بالآخرة. وانتهى إلى أن أصحاب المعارف واللذات العقلية هم أسعد العارفين.

تعتبر مؤلفات ابن سينا في الطب والطبيعيات والنفس والفلسفة من أهم تراث العربية، فكتابه (القانون في الطب) يعتبر أهم مؤلفاته على الإطلاق. كذلك كتابه (الشفاء)، و (أحوال النفس)، و (رسالة في معرفة النفس الناطقة)، وكتاب (السياسة)، ... و(التعليقات على حواشي كتاب النفس) لأرسطو، وكتب أخرى.

الإجماع Consensus

الاتفاق والعزم على أمر.

اتفاق جميع مجتهدي أمة محمدﷺ بعد وفاته، في عصر من العصور على حكم شرعي اجتهادي. أو على حكم شرعي في واقعة مستجدة، أو على حكم واقعة من الوقائع.والمراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد أو الأقوال أو الأفعال أو السكوت والتقرير.

أرسطو Kristotle

(٣٨٤ - ٣٢٢ ق.م) فيلسوف وعالم موسوعي ومؤسس علم المنطق وعدد من فروع المعرفة، ولد في ستاجيرا في تراقية، وتربى في أثينا بمدرسة أفلاطون. انتقد نظرية أفلاطون الخاصة بالصور المفارقة (المثل)، إلا أنه لم يتمكن من التغلب على مثالية أفلاطون تماماً، وتأرجح بين المثالية والمادية.

وفي حوالي عام ٣٣٥ ق.م عاد إلى أثينا، حيث أنشأ مدرسته الشهيرة

التي سميت الليسيوم Lyceum نسبة إلى منطقة الملعب الرياضي الذي أنشئت فيه ويحمل هذا الاسم.

وكان بالمدرسة ممشي يفضل أرسطو أن يلقي دروسه على تلاميذه، وهو يقطعه جيئة وذهاباً، حتى سمي وأتباعه المشاؤون Peripatetics، وسميت مدرسته بالمشائين.

وقد ميز أرسطو في الفلسفة بين:

١ - الجانب النظري الذي يتناول الوجود ومكوناته وعلله وأصوله.

٢ - الجانب العملي الذي يتناول النشاط الإنساني.

٣ - الجانب الشعري الذي يتناول الإبداع.

وموضوع العلم عنده هو العام، الذي يمكن التوصل إليه عن طريق العقل، ومع ذلك العام لا يوجد إلا في الجزئي الذي يدرك بطريقة حسية، ولا يعرف إلا عن طريق الجزئي، وشرط المعرفة بالعام هو التعميم الاستقرائي الذي يكون مستحيلاً بدون الإدراك الحسي. وقد ميّز أرسطو بين علل أولية أربعة هي:

١ - المادة أي الإمكانية السلبية للصيرورة.

٢ - الصورة (الماهية، ماهية الوجود) وهي تحقق ما ليس إلا إمكانية في المادة.

٣ - بدء الحركة.

٤ - الغاية، واعتبر أرسطو الطبيعة كلها تحولات متتابعة من المادة إلى الصورة وبالعكس. من كتبه (ما بعد الطبيعة)، (السياسة)، (الأخلاق).

الاستبداد Depotism

في اللغة هي الانفراد بالإمرة والأنفة عن طلب المشورة أو قبول النصح.

والاستبداد شكل من الحكم يستقل فيه بالسلطة شخص أو حزب، ولا يرجع فيما يصدر عن قانون، ولا شرع، ولا يهمه إن رضي شعبه أو سخط، والمستبد قد يكون ملكاً كما كان الفراعنة، وقد يكون طاغية حاز الحكم بانقلاب، وأمسك بمقاليده بالقوة الغاشمة.

الإشراقية Illuminism

هي الفلسفة التي قال بها السّهروردي، ويعني بالإشراق إشراق الشمس عند طلوعها، أو الظهور الصباحي للأنوار المعقولة التي تتبدى للصوفية، ومعرفتهم مشرقية أو لدنية تنتمي إلى المشرق أو الشروق، تقوم على المشاهدة الباطنية.

أفلاطون Plato

ولد في أثينا عام ٤٢٧ ق.م في أسرة أرستقراطية وقد تتلمذ على سقراط وكتابات أفلاطون عن سقراط تعتبر أهم مرجع لأفكار سقراط، حيث أن سقراط لم يخلف شيئاً مكتوباً. عشق الحكمة والفلسفة من تلمذته على سقراط، وفي حوالي ٣٧٠ ق.م أنشأ بالقرب من أثينا مدرسة لتعليم الحكمة والفلسفة والفكر وعلوم الرياضة والهندسة، وكانت المدرسة تطل على حديقة أكاديموس. ومن هنا سميت الأكاديمية، ولقد بقيت هذه المدرسة حوالي تسعة قرون مفتوحة تستقبل طلاب الفلسفة والحكمة والعلم؛ حتى أغلقها الإمبراطور البيزنطي جستنيان عام ٥٢٩م مع ما أغلقه من المدارس التي تخالفه العقيدة والرأي.

وأفلاطون فيلسوف المثالية الأول، ومن آرائه في النفس البشرية أنها

خالدة. وأنها كانت تعيش في عالم المثل قبل أن تحل بالجسد. ولذلك فإن معرفة الإنسان بماهيات الأشياء تسبق خبرته الحسية بها، وليست أكثر من تذكر لما حصلته النفس، عندما كانت تعيش في عالم المثل قبل أن تحل بالجسد، والحقيقة لن تنكشف للنفس إلا بعد مغادرتها للجسد بعد وفاة الإنسان ولعل كتاب (الجمهورية) يعتبر من الكتب الهامة التي ألفها أفلاطون لطرح فلسفته وأفكاره. ولقد ألف أفلاطون مؤلفات كثيرة يعرض فيها فلسفته أو يؤرخ فيها لأستاذه سقراط. مثل (السوفسطائي) و (السياسي) و (المأدبة) و (فيرون) و (المحاورات).

توفي سقراط ٣٤٧ ق.م ولم يتزوج أو يكون أسرة.

الإلحاد Atheism

إنكار وجود أي إله أو إنكار وجود إله مشخص والمعنى الأول أكثر شيوعاً. كذلك يرفض الإلحاد جميع الحجج التي يستند إليها المفكرون في التدليل على وجود الله.

إن كون المرء ملحداً معناه عدم التسليم بصحة أي من الأديان، وتتحدد درجة تطور الإلحاد بمستوى الإنتاج المادي والعلاقات الاجتماعية، وتتوقف على الطابع الاجتماعي السياسي للمجتمع، أما أساسه النظري فهو المادية والعلم.

الأمة Nation

جماعة من الناس أكثرهم من أصل واحد، وتجمعهم صفات موروثة، ومصالح وأمانٍ واحدة، أو يجمعهم أمر واحد، من دين أو مكان، أو زمان.

والأمة الإسلامية تعني جميع من صدق برسالة النبي محمد صلى الله

عليه وسلم وآمن بها منذ البعثة إلى يوم القيامة . والصفة المشتركة بينهم هي الإيمان بالله، ورسله وكتبه واليوم الآخر، وملائكته، وقدره؛ خيره وشره. ولهم قبلة واحدة وهي الكعبة المشرفة.

إيديولوجيا Ideoligy

من أعقد وأغنى المفاهيم الاجتماعية، يعتبر كارل مانهايم أن هناك صنفين من الإيديولوجيا: المفهوم الخاص والمفهوم الشامل.

فالإيديولوجيا بمعناها الخاص هي منظومة الأفكار التي تتجلى في كتابات مؤلف ما، تعكس نظرته لنفسه وللآخرين، بشكل مدرك أو بشكل غير مدرك. أما الإيديولوجيا بمعناها العام فهي منظومة الأفكار العامة السائدة في المجتمع.

الباطنية

نسبة إلى الباطن، وهو مقابل الظاهر. والباطنية هم الذين يجعلون لكل ظاهر باطناً، ولكل تنزيل تأويلاً. يطلق على فرق إسلامية عدة اسم الباطنية: كالخرمية، والقرامطة، والإسماعيلية، وعلى فرق غير إسلامية كالمزدكية. والتعلمية اسم آخر يطلق على الباطنية في خراسان، وقوام مذهبهم إنكار تشبيه الله بالمخلوقات، فلا يصح عندهم أن نصف الله بصفات خلقه، فتقول: إنه عالم، أو جاهل، أو موجود، وعندهم أن في العالم العلوي نفساً كلية، وعقلاً كلياً، ويقابلهما في العالم الدنيوي الأساس أي الإمام، والناطق أي النبي، والعقل أكمل من النفس التي تصل بالشرائع إلى مرتبة الكمال، حيث يحصل اتحادها بالعقل.

التأويل Hermeneutics

ردّ الشيء إلى الغاية المرادة منه قولاً كان أو فعلاً.

وهو حمل الظاهر على المحتمل المرجوع، فإن حمل لدليل فصحيح، أو لما يظن دليلاً ففاسد، أو لا لشيء فلعب لا تأويل.

والتأويل في التفسير صرف الآية عن معناها الظاهر إلى معنى تحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه موافقاً للكتاب والسنة. كقوله تعالى: ﴿يُخْرِجُ الحَيَّ مِنَ المَيِّتِ﴾ إذا أراد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيراً، أو إخراج المؤمن من الكافر، والعالم من الجاهل، كان تأويلاً.

التصوف Mysticism, Sufism

من الصفاء أو الصوف أو من أهل الصفة أو من كلمة فيلوسوفوس حب الحكمة باليونانية، وقيل في التصوف: هو تصفية القلب عن موافقة البرية، ومفارقة الأخلاق الطبيعية، وإخماد صفات البشرية، ومجانبة الدعاوى النفسية، ومنازلة الصفات الروحانية، والتعلق بالعلوم الحقيقية، واتباع الرسول على الشريعة وهو وليد نزعة الزهد.

وتعتمد فلاسفة الصوفية على تأويل القرآن والحديث، ويزعمون أن التصوف هو علم الباطن، ومن مبادئهم أنه لابد للمريد من شيخ يأخذ عنه.

ولكل شيخ طريقة، وللطريقة رباط يضم الشيوخ والشبان ويأتيهم الطعام من الصدقة أو الأحباس أو السؤال.

وللتصوف مقامات وأحوال، ويستعين الصوفية بالموسيقا والشعر والغناء لتحريك وجداناتهم، وشعرهم يكثر فيه الحب والخمر، وإنسانهم الكامل الرسول عليه الصلاة والسلام، ولغتهم فيها الإشراق والجذب والوجد والخوف.

والتصوف بالمعنى الأجنبي هو الانتصاف للوجدان من المعرفة المنطقية، لأن الوجدان يتجاوز حدود المنطق إلى حقيقة لا يصل إليها المنطق.

والصوفي إنسان وجداني يغلب عنده الوجدان على العقل والمنطق. والصوفي هو الذي جعله الله وجوده الواحد، وليس مجرد شبيه به، وهو المعادل الإلهي الذي يوافق إرادته إرادة الله فيريد ما يريده الله.

التنوير Enlightenment

اتجاه سياسي اجتماعي، حاول ممثلوه أن يصححوا نقائص المجتمع القائم، وأن يغيروا أخلاقياته وأساليبه وسياسته وأسلوبه في الحياة، بنشر آراء في الخير والعدالة والمعرفة العلمية. ويكمن في أساس التنوير الزعم المثالي بأن الوعي يلعب الدور الحاسم في تطور المجتمع والرغبة في نسبة الخطايا الاجتماعية إلى جهل الناس وافتقادهم إلى ثقتهم بطبيعتهم. ولم يكن مفكرو التنوير يضعون في اعتبارهم الدلالة الحاسمة للشروط الاقتصادية للتطور، ومن ثم لا يستطيعون كشف القوانين الموضوعية للمجتمع. وكان مفكرو التنوير يوجهون مواعظهم إلى جميع طبقات ومصاف المجتمع، ولكنهم كانوا يوجهونها في الأساس إلى أولئك الممسكين بالسلطة. وكان التنوير ينتشر في فترة الإعداد للثورات البورجوازية. وكان من مفكري التنوير (فولتير وروسو ومونتسكيو وهيردر وليسنج وشيلر وغوته). وقد ساعد نشاطهم بقدر كبير على التغلب على نفوذ الإيديولوجية الكنسية والإقطاعية ومناهج التفكير المدرسية (السكولائية). ومارس التنوير تأثيراً كبيراً في تكوين النظرة العامة الاجتماعية للقرن الثامن عشر.

الجبرية Fatalists

فرقة إسلامية يقول أتباعها بأنه لا قدرة للعبد أصلاً، لا مؤثرة ولا كاسبة، بل هو بمنزلة الجمادات فيما يوجد منها، وأن الله لا يعلم الشيء، وعمله حادث لا في محل، ولا يتصف الله بما يوصف به غيره كالعلم

والحياة، إذ يلزم عنه التشبه، والجنة والنار تفنيان بعد دخول أهلها فيها حتى لا يبقى موجود سوى الله تعالى، وافقوا المعتزلة في خلق الكلام، وإيجاب المعرفة بالعقل قبل ورود الشرع.

وهؤلاء هم الجبرية الخالصة، أما أهل السنة والجماعة فهؤلاء هم الجبرية المتوسطة، أي متوسطة بين الجبر والتفويض، لأنهم يثبتون للعبد كسباً بلا تأثير فيه.

الخرافة Fable

قصة قصيرة ذات مغزىً أخلاقي، وغالباً مايكون أشخاصها وحوشاً تتحدث لمخلوقات البشرية ولكنها تحتفظ بسماتها الحيوانية.

السببية Causality

هي الإيمان بأن لكل ظاهرة (طبيعية أو إنسانية بسيطة أو مركبة) سبباً واضحاً ومجرداً وبأن علاقة السبب بالنتيجة علاقة حتمية بمعنى أن (أ) تؤدي دائماً بالطريقة نفسها حتماً إلى (ب).

وهي غالباً ما تغطي كل المعطيات والظواهر بشكل مطلق في كل تشابكها وتداخلها وتفاعلها. وهي تؤدي إلى التفسيرية المطلقة التي يحاول الإنسان فيها أن يتوصل إلى الصيغة (القانون العام) الذي يفسر الكليات والجزئيات وعلاقاتها.

العصبية Asabiya

هي رابطة الدم والدين التي تربط بين أفراد قبيلة فيتميزون بها عن سواهم من القبائل، أو بين أفراد عشيرة فيتميزون بها عن سائر العشائر. وميزة العصبية أنها توحد نظرة القبيلة أو العشيرة ضمن نطاق واحد. كما أنها توحد جهود وممارسات أفراد القبيلة أو العشيرة ضمن إطار واحد،

وتجعلهم يصيبون ويعملون في الاتجاه نفسه ويفهمون الأمور من منظار واحد أيضاً.

علم الكلام Scholastic Theology

ويسمى كذلك بأصول الدين، وسماه أبو حنيفة الفقه الأكبر، ويسمى بعلم النظر والاستدلال، وعلم التوحيد والصفات، وكانت تسميته بعلم الكلام لأن عنوان مباحثه كان قولهم الكلام في كذا، ويتحقق بإدارة الكلام بين الجانبين، وموضوعه إثبات العقائد الدينية المتعلقة بالله وصفاته وأفعاله، وما يتفرع عن ذلك من مباحث من النبوة والمعاد، وهو علم يُقتدر معه على إثبات العقائد الدينية على الغير، بإيراد الحجج ودفع الشبه. ويمتاز علم الكلام من علم الجدل أن الأخير لا اختصاص له بإثبات هذه العقائد، ويمتاز من العلم الإلهي باعتبار أن البحث على قانون الإسلام لا على قانون العقل. وفائدة علم الكلام وغايته الترقي من حضيض التقليد إلى ذروة الإيقان، وإرشاد المسترشدين بإيضاح الحجة لهم، وإلزام المعاندين بإقامة الحجة عليهم، وأن تنبني عليه العلوم الشرعية فإنه أساسها، وكان علم الكلام إسلامياً خالصاً حتى القرن الخامس، وبعد ذلك خالطته عناصر يونانية، وامتزج بالعلوم الفلسفية. وقاوم الفقهاء فلاسفة المتكلمين، واعتبروهم من المبتدعة، ولكن المتكلمين اتجهوا هذه الوجهة الفلسفية للرد على الذين هاجموا الإسلام.

العلة Cause

لغة اسم لعارض يتغير به وصف المحل بحلوله لا عن اختيار،ولهذا سمي المرض علة.وقيل هي مستعملة فيما يؤثر في أمر سواء كان المؤثر صفة أو ذاتاً.

وفي اصطلاح العلماء تطلق على معان منها ما يسمى علة حقيقية

وشرعية ووصفاً وعلة اسماً ومعنى وحكماً،وهي الخارجة عن الشيء المؤثرة فيه. والمراد بتأثيرها في الشيء اعتبار الشارع إياها بحسب نوعها أو جنسها القريب في الشيء الآخر لا الإيجاد كما في العلل العقلية .

وقالوا :العلل الشرعية كلها معرفات وأمارات لأنها ليست في الحقيقة مؤثرة بل المؤثر هوالله تعالى .

لا نزاع في تقدم العلة على المعلول بمعنى احتياجه إليها ويسمى التقدم بالذات وبالعلية ،ولا في مقارنة العلة التامة العقلية لمعلولها بالزمان لئلا يلزم التخلف .

والعلة العقلية هي في اصطلاح الحكماء ما يحتاج إليه الشيء إما في ماهيته كالمادة والصورة أو في وجوده كالغاية والفاعل والموضوع، وذلك الشيءالمحتاج يسمى معلولاً.

والعلة المادية مابه الشيء بالقوة كالخشب للسرير وليس المراد بالعلة الصورية والمادية في عباراتهم ما يختص بالجواهر من المادة والصورة الجوهريتين بل لاما يعمّهما وغيرهما من أجزاء الأعراض التي لا يوجد- بها إلا الأعراض إما بالفعل أو بالقوة.

الغزالي أبو حامد محمد Al Gazali

فقيه ومتكلم وفيلسوف وصوفي ومصلح ديني واجتماعي، وصاحب رسالة كان لها أثرها في الحياة الإسلامية، ولد بطوس (١٠٥٩م) من أعمال خراسان. درس علوم الفقهاء وعلم الكلام على إمام الحرمين الجويني، وعلوم الفلاسفة وعلوم الباطنية.

فلم يجد في هذه العلوم ما يشبع حاجة عقله إلى اليقين، ولا ما يرضي رغبة قلبه في السعادة لذلك آثر العلوم الصوفية، واشتغل بالتدريس في المدرسة النظامية.

ارتحل إلى بلاد كثيرة، منها دمشق، وبيت المقدس والقاهرة ومكة والمدينة.

انقطع إلى العبادة وذكر الله، وأخيراً انتهى إلى أن طريق الصوفية بما فيه من علم وعمل هو الموصل إلى المعرفة اليقينية والسعادة الحقيقية.

أحيا علوم الدين إحياءً يقوم على الكتاب والسنة ودافع عن تعاليم الإسلام بحرارة وإيمان فلقب بحجة الإسلام. له عدة مصنفات منها في علم الكلام (إلجام العوام عن علم الكلام)، في الفلسفة (مقاصد الفلاسفة) (تهافت الفلاسفة) و (فضائح الباطنية)، و(إحياء علوم الدين) و (المستصفى) و (المنقذ من الضلال)... إلخ.

الفساد Corruption

مكاسب أو فوائد شخصية، وعلى الأخص فوائد مالية يطلبها الشخص أو يحققها لقاء استعمال نفوذه أو منصبه الرسمي.

وتعني الكلمة أيضاً حصول شخص في مركز ثقة وائتمان، وخصوصاً الموظف الحكومي، على أموال وأشياء أخرى ذات قيمة عن طريق صفقات أو معاملات غير قانونية تنطوي على الخداع أو قلة الأمانة في العمل.

القياس Syllogism

في اللغة التقدير والمساواة.

وهو بذل الجهد في استخراج الحق وهو مردود ببذل الجهد في استخراج الحق من النص والإجماع وقيل هو العلم عن نظر ورد بالعلم الحاصل عن النظر في نص أو إجماع وفيه أن العلم ثمرة القياس.

عند أهل الميزان: مؤلف من قضايا إذا سلمت لزم عنها لذاتها قولٌ آخر

هو: العالم متغير، وكل متغير حادث، فهو قول مركب من قضيتين إذا تم لزم عنهما لذاتهما: العالم حادث.

وعند أهل الأصول: إلحاق المعلوم بمعلوم في حُكمه لمساواة الأول للثاني في علة حكمه.

وهو أن يكون الحكم في الأصل غير منصوص عليه ولا مجمع عليه بين الأمة.

المجتمع المدني Civil Society

انطلقت هذه الكلمة مع أرسطو وراجت عند المنظرين السياسيين الغربيين حتى القرن الثامن عشر بمعنى مجتمع المواطنين الذين لا تربطهم علاقات تبعية بعائلات أو عشائر سياسية.

بعدها فصل هيغل مفهوم المجتمع المدني عن مفهوم الدولة، وتبعه في هذه الخطوة الماركسيون الذين رأوا في المجتمع المدني طرفاً مختلفاً عن الدولة ومناقضاً لها في توجهاته السياسية.

أما اليوم فإن المجتمع المدني يعني، طوباوياً، جميع القوى الشعبية، والبرجوازية التي لا تجد في الدولة الراهنة الحريات وتفتح الطاقات التي تصبو إليها، فالمجتمع المدني مناهض ومعارض للدولة التي يتهمها بالهرم والتحجر، وخاصة في الدول الغربية.

مذهب المنفعة Utilitarianism

يقوِّم الأفعال بمقدار ما تنتجه من منافع، غير أن أصحابه فرق وشيع، فمنهم من يقيم مذهبه على قيمة كل فعل على حدة، وهؤلاء هم فلاسفة مذهب منفعة العمل، ومنهم من يصنف الأفعال طبقاً لقواعد الأخلاق ولا يحكم على الأفعال بنتائجها، ولكن بمقدار مسايرتها أو مجافاتها لقواعد الأخلاق، وهؤلاء هم فلاسفة مذهب المنفعة الخلقي، ومنهم من يعرِّف

المنفعة بأنها اللذة، وأصحاب هذا المذهب هم القائلون بالمنفعة القائمة على اللذة، ومنهم من يطلب المنفعة لذاتها حيث توجد بعض الأفعال الخيرة بذاتها، وتطلب لأنها كذلك، وليس لأنها وسائل، ويسمى مذهبهم بمذهب المنفعة المثالي. ومن الفلاسفة من يعتبر المذهب النفعي مذهباً أخلاقياً معيارياً يسترشد به لما ينبغي فعله، ومنهم من يعتبره مذهباً أخلاقياً وصفياً عمده تحليل التفكير السلوكي، وكانت نفعية هيوم تفسيرية، بمعنى أنها كانت تتناول الفضائل القائمة وتحاول تفسيرها.

المشائية Peripatetism

هي فسفة المشائين: أرسطو وحوارييه وأنصاره وتلاميذه، فقد كان أرسطو يعلم في مدرسته الشهيرة في منطقة الملعب الرياضي، وكان بالملعب ممشى ظليل يؤثره أرسطو وتلاميذه، ومن أبرزهم: ثيوقراسطوس، بودتموس، وستراتو، وديودروس، وأندرونيقوس، وكان يحاضرهم ويناقشهم وهو يقطع الممشى جيئة وذهاباً، جمع بين المحاضرة والرياضة، فالفلسفة المشائية هي إذن الأرسطية. أي فلسفة أرسطو ومن أخذوا عنه، وتلقوا عليه مفاهيمه ومناهجه.

المصلحة Interest

ما يجد فيه الفرد أو الجماعة منفعة فيها.

والمصلحة المرسلة هي التي لم يشهد الشرع لها بلاعتبار ولا بالإلغاء ويعبر عنها ((المناسب المرسل)).

وقد اختلف العلماء في الأخذ بهذه المصلحة على عدة مذاهب:

احداهما: أنها غير معتبرة مطلقاً وهو المشهور عن مالك.

ثانيهما: أنها حجة مطلقةً وهو المشهور عن مالك.

ثالثهما: أنها معتبرة إن كانت ضرورية قطعية وإلا فلا، وهو رأي الغزالي.

المقدس Sacred

المعزول لغرض مقدس أو الممتاز بنوعية خاصة مستمدة من العلاقة بالرب أو برب. وكلمة مقدس أو قدس تستعملان أحياناً مترادفتين، ومفهوم المقدس يتعارض مع الدنس (profame) التي تعني خارج المعبد.

والأشياء المقدسة والأماكن المقدسة والأحداث والأعمال والأشخاص والمجتمعات، حتى الحياة ككل قد تكون مقدسة، مع أنه بالنسبة إلى بعض الأديان يتعلق الأمر بالمعنى البدائي فقط. أي بالأشياء أو الشيء المتعلق بالعبادة.

الميتافيزيقا (ماوراء الطبيعة، أو الغيب) Metaphysics

علم وراء الطبيعة، وهي تدرس المبادئ العليا لكل ماهو موجود، والتي لاتبلغها الحواس، ولا يستوعبها إلا العقل المتأمل. لكن في العصر الحديث فهمت الميتافيزيقا على أنها منهج غير جدلي في التفكير، نظراً لما تتميز به من أحادية الجانب وذاتية في المعرفة.

النص Text

جاء البنيويون الفرنسيون بهذا المفهوم ليعني ((الكتابة كمؤسسة اجتماعية تندرج تحت مظلتها مختلف أنواع الكتابة، لكل منها أعرافها وشفراتها)).

ومن هذا المنظور اندرج النص الأدبي تحت هذه المظلة الاجتماعية، وكان أشهر من نادى بهذا المفهوم وتبنى إشاعته والدفاع عنه هو (رولان بارت). فأصبح النص الأدبي عند دعاة الكتابة بهذا المفهوم هو ((جنس))

في أجناس المؤسسة الاجتماعية (أي الكتابة الأدبية: الأدب)، يشاركها في سماتها العامة ويتميز عنها بخصائص مقننة هي الأعراف والشفرات الأدبية والتقاليد المتعارف عليها، فتجعله نوعاً من فروع المؤسسة الاجتماعية الأم والكتابة عموماً).

هذا التفريق بين الكتابة والنص هو نفسه التفريق الألسني البنيوي بين اللغة كنظام (Lanque) وفعل القول الفردي (Parole) و يميز تشومسكي بين القدرة – الكفاءة Competence والأدائية Performance فعلى هذا المستوى تكون الكتابة الأدبية هي اللغة كنظام والنص الفردي هو القول الفعلي، أو يكون الأدب هو القدرة والكفاءة عند تشومسكي، ويكون النص الفردي هو الأدائية.

الوحي Revelation, Divine inspiration

إلقاء المعنى في النفس في خفاء، ولا يجوز أن تُطلق الصفة بالوحي إلا لنبي. وقيل أصله الإشارة السريعة، ولتضمن السرعة قيل أمرٌ وحيٌ؛ وذلك يكون بالكلام على سبيل الرمز والتعريض، ويكون بصوت مجرد من التركيب، وبإشارة بعض الجوارح، وبالكتابة، وغير ذلك.

ويقال للكلمة الإلهية التي تلقى إلى أنبيائه وأوليائه: وحي، وذلك إما برسول مشاهد ترى ذاته ويسمع كلامه كتبليغ جبريل في صورة معينة، وإما بسماع كلام من غير معاينة كسماع موسى كلامه تعالى، وإما بإلقاء في الروع، أو بإلهام، وإما بتسخير، وإما بمنام.

يوتوبيا، المدينة الفاضلة Utopia

المجتمع الخيالي يحقق سعادة الإنسان الخالية من النقائص البشرية. كما يعيش الأفراد في هذا المجتمع بدون أي صراع أو تنافس بينهم وما إلى

ذلك من المساوئ التي تحدث عن التفاعل البشري في كل مجتمع بشري سواء في الماضي أو في الحاضر.

وتستخدم الكلمة اليوم للدلالة على مشروع للنهوض الاجتماعي من المستحيل تحقيقه.